~~كشف الظنون~~

شرح طوالع الانوار

لعبيد الله بن محمد البيلي الشريف الفرغاني

قاضي تبريز المعروف بالعبري

المتوفى

سنة ٧٤٣

كشف الظنون

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ

Kısmı: Birinci Serez

Yeni Kayıt No.:

Eski Kayıt No.: 1416

Tasnif No.: 297.3

SÜLEYMANİYE UMUMİ KÜTÜPHANESİ SEREZ 1416

188

~~1399~~

وقف حاجي يوسف

1416

188

~~1399~~

~~1399~~

قيمته ...

1 بما علمكم كما اثنيت على نفسك وقال لئن شكرتم والشكر انما اعطاؤه لان افعال العباد
العباد مخلوقة لله تعالى والشكر اختصاص افعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان
واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له
فيكون الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل نعمة حاصلة دينية او دنيوية عاجلة او آجلة واصلة
الينا بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وقد امرنا الله تعالى ان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي
يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اردفه الصلوة عليه فقال واصلي على
رسوله الذي دعا الى الهدى بما بلغ مشارق الارض ومغاربها والعنا بالفتح التعب
مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وفي القاموس اي شدته وعنا ... بالفتح الشمس
والضياء الضوء تعالى ضاء الشيء ضوءا وضياء واضاءه منه وقد يجيء متعديا
تعالى اضاءت النار واضاءها فعلها ضمير فاعله مستتر والضمير الذي اضيف
اليه الضياء راجع الى الرسول عليه السلام والبدر المنير مفعوله 2

وقف حاجي علي بن يوسف

تا قيامت گر بماند زين كلام ... هر قيامت ... تمام ... تاريخ ... احمد ...

SÜLEYMANİYE
UMUMİ KÜTÜPHANESİ
188
1379

SÜLEYMANİYE U. KÜTÜPHANESİ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير

احمد الله حمدا اتضاءل عنده ذكاء عقول العقلاء ويعجز عن بلوغ غايته السنة الفصحاء واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء وخاتم الانبياء وعلى آله واصحابه النجباء ما طلع النجم من افق السماء ونجم النبات من البسيطة الغبراء

وبعد فانه لما كان اشرف العلوم بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان علم الكلام اشرف العلوم لكون معلومه هو ذات الله تعالى وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة وحججه الساطعة لكونها مؤلفة من مقدمات ضرورية او منتهية اليها بالغة نهاية الوثوق والمطلوب منه بالبرهان من اقوى الاثبات والبينات واحتياج الناس وسائر العلوم الدينية اليه اشد واظهر

اما الاول فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الاخر والدعوة باستيفاء احوال العالم المتوقف على الاعتقاد في الثواب والعقاب عن العقبات وكل ذلك لا يتحقق حاصلا الا بتحصيل هذا العلم

واما الثاني فلانه لا يتم الخوض بدونه في سائر العلوم الدينية ما لم يثبت ان للعالم صانعا عالما قادرا مكلفا يتمكن من الحشر والحدث والبعث من القبور في علومهم بالحاصل فيها بدونه كان بغير اساس واذا كان هو علم بهذه المنزلة والمرتبة على ارباب الجد والحاسن ومن جملة ما صنف في هذا الفن كتاب طوالع الانوار المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة

والحكام اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن ابي القسم عمر البيضاوي سقى الله ثراه واسكنه فراديس جنانه وهو وان كان في هذا العلم لمحصول يهامه والمطالب لمطالبه العالية غايته فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار المتقدمين وشامل لزبدة آراء المتاخرين موصل الى اغراض الطلاب وموصل كامل الى مخزون فوائده معاقد اولي الالباب الا ان لباب فحواه لا يدرك وما نوى امر له بغير محصول ولا يملك لعموم الخاطر وشرح العارف اصعب في الانا اراد بيانه الى موارد الطالبين والمطلوبات بعبارته الى حزم معانيه كما قيل شعر يشير الى غرر المعاني بلفظ يجئ الى المعاني بالتخطيط رمز والمحصلون نسيتهم بهذا الكتاب وحسن ظنهم في وقد طال الحاحهم علي في ان اشرح لدى شرحا بسيطا جامعا للفوائد وسطا مرتبا عن الزوائد لا بطول فيمل املالا ولا بالمختصر فيخل اخلالا بحث يفصل ما اجمل ويحل ما اشكل وينشر مستغلقه ويوضح معضلاته ويشير الى مزال الاقدام ويعرض لما يجب له القبول وعليه الاقدام واعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض لحل يكفاه بعض الطلاب ويشتمل عن قشر من اللباب يتوقع ذلك كاف في تحصيل المطالب واف فالالزام على ان اكتب على ما كتبوا اعادة ذلك يكون بعديا للمحصول بلا فائدة فقالوا ان هذا الكتاب بهجة لم يكشف ودرة لم تثقب وكم من معنى ومن مطوله اودع ابكارا لعذرائه يحتاج في اتقانه وفهم والله ما قدروا على الافتراح

اي ازاله البطلان

اي الكتاب

وطويا منشور كتب الروح طالما تأملتها الأكراب تتبعه بحسد الطالبات ما
حتى أنه جاء مع أحد بشأنه فلما تكرر السؤال وزاد وكان أن يتحرقوا عليهم
عليه جل أوقاتهم إلى أن الشيخ ملتمسهم بذا أجيبي ليكونوا إنا وقد افترحه
أثناء المحاورة مع الأصحاب أحد عشر لسنة أن لكتاب بكتابه جامع بنفسه الأوقات
وأن يستخطر من في قلبه داء وصار في قليل جل المراد في الاستشهاد كان
لشمس في الرابعة جل النهار فلما تم خلقة التقويم وتجلى في أحسن تقويم رأيته
أن أتحف به حضرة من هي نجح الجنان نزهة وضياء وغبطة السماء رفعة
وسناء وهي حضرة المولى المعظم والمخدوم الأعدل الأعظم سلطان الممالك
منقذ الضعفاء جل الممالك الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية الحاوي
للرياستين الدينية والدنيوية شهاب الحق والدنيا والدين ملجأ الأفاضل
في العالمين ممالك ما أنجز الكبير الخضم بفضله والسعادات بيمنه ونجابته
فانخفض السادات ودون مريدين لخصوصه وجل الأرض دون سمائه لا زالت
رياض الفضائل به ناضرة وحدائق المعاني به زاهرة وأعلام باسمه حتى تبقى
طول الدهر بوجوده أحمد أجل أسد الممالك مع أنه لا يمكن الا
بها جايزة ولا يجدي الا فان منشورا في هذا العصر حتى
العلم وأهله فلا يكتب الله أهل العلم ظله وأدام
من قال أحسن إلي الله فإن هذا دعاء يشمل البرية ولما كانت الروح
لا نذكر الا ما لا صافة إلى المتون لم أفرز له اسما ودعا أنا أشرح في حل الكتاب

متوكلا

متوكلا على الجواد الوهاب وملهم الصواب فإنه المرجع والمآب
قال بحمد الله وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة
كتب أقول مقصود الكتاب مرتب على مقدمة أعني ما يتوقف
عليه المباحث الآتية الكلامية وهي المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة
كتب الأول في الممكنات الثاني في الإلهيات الثالث في النبوات لأن المبحوث عنه
إن كان ما يتوقف عليه المسائل الكلامية فهو المقدمة وإلا فإن كان بحثا
عن الممكنات فهو الكتاب الأول وإلا فإن كان بحثا عن الواجب وما يتعلق به
فهو الكتاب الثاني وإلا فهو الكتاب الثالث وقدم النظر قال
أما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول أقول
لما كانت المباحث المتعلقة بالنظر مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لأن
النفس في المسائل الكلامية إنما تحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها ودفع
وفساد النظر المثبت لما ينافيها ولا يحصل الوقوف عليها إلا بعد العلم
بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا جرم كانت مقدمة للمقصود قال
الفصل الأول في المبادي اعلم أن تعقل الشيء وحده إلى قوله إلا
أقول المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه مباحث النظر وهو
العقل وأقسامه وما يقدم النظر إذا عرفت هذا فنقول اعلم أن تعقل
الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات يسمى تصورا وتعقل الشيء مع الحكم
عليه بالنفي أو الإثبات يسمى تصديقا والحكم إسناد أمر إلى آخر وهذا أيوجب

ان لا يكون تصور الطرفين تصورا او تصديقا بل بعضه المحكوم عليه مع الحكم فقط كما

يقسم تصديقا وذلك ظاهر بذلك انه احد وسنقف على ما ذكرنا في مثال التصديق البديهي

اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط وكل واحد من التصور والتصديق

ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على نظر وذكر مثالا من التصورات

تصور الوجود والعدم ومن التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا

يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وذكر مثالا من التصورات تصور

الملك والجن ومن التصديقات الحكم بحدوث العالم وقدم الصانع واعلم انه لو من احد

مثل التصور الضروري بتصورها لا يساغ في هذا لكان اولى لانهم اصطلحوا على

مذاهبه الوجود والعدم واما انقسام التصورات والتصديقات الى البديهي

والكسبي اذ لو كانت باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا لما مر ومن نفي

لما بعد كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو

كانت باسرها كسبية لما تحقق لنا شيء من المطالب النظرية سواء كان ذلك مطلوبا

تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري فذلك اما ان يكتسب به

من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت تلك المعارف باسرها كسبية

لزم اما الدور او التسلسل لافتقار تلك المعارف الى غيرها ليكتسب منه وح يكون الموضوعات المستند

اليها المعارف اما مستغنية او غير مستغنية فيلزم الدور على التقدير الاول لامتناع

الاستناد من دون التوقف والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان لكنا

نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا

بطل الثاني

4

بطل الثاني منه انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وليس

كل منهم اما يكتسب من البديهي بالنظر والنظر ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات

او تصديقات على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في

التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان

وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام

قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي اذ التصورات المعلومة لا يكون كل ترتيب

منه الى استعلام المكتسب كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب

خاص ليكون مؤديا الى النظريات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد قيل

ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هي الفاعل والمادة

والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو الفاعل والامور

المعلومة التي فيها الترتيب هي المادة ونفس الترتيب هي الصورة واستعلام

ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام

تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام

تصديق مجهول سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال

الشارحة وفيها مباحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم

معرفته معرفته فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي

له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد ومعنى مثل الحركة نعم

والانسان حيوان بشر ومالا حي معه سواء ايتوقف علمه معرفة مرتبه واحدة

الى اقوال ــــــــ وقد عرفت ان الموصل القريب الى التصور
يسمى قولا شارحا ومعرفا وقال بعض المتأخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته
معرفة الشيء سواء كان ببعض اعتباراته او بكنهه فحينئذ يكون العلم بالمعرف
سابقا على العلم بالمعرَّف اي يكون المعرف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف سابقا
او كان بالعكس بل يكون معرفته بمعرفة المعرف فحينئذ يكون لا يعرف الشيء بالمساوي
في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى من الآخر كما قيل الزوج
عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد مساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرف
الشيء بنفسه لاستحالة ان يكون الشيء اجلى من نفسه ولا فرق بين كون المعرف
نفس الشيء فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف
الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا يعرف
الشيء بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى من الشيء اجلى منه سواء يتوقف
على المعرف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري
وتعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس او يتوقف عليه بمراتب كتعريف
الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين الذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين
بالاثنين او لم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف بل على غيره مثل قولنا النار
جسم شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار ولم يتوقف
معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يقدم الاعم على الاخص

لشهرة الاسم

5

لشهرة الاسم وظهوره عند العقل لكثرته ويحترز عن استعمال الالفاظ الغير
الواضحة الدلالة على المطلوب كالالفاظ المجازية لفوات الفهم المقصود
من التعريف اذ ربما يحتاج الى الاستفسار مرة اخرى ويجتنب ايضا عن التكرار
في اللفظ سواء كان التكرير في الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من
الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي الكثرة او كان التكرير في بعض الحد
مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر لان بعض
الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا ثم يجوز التكرار اذا دعت اليه
ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرف كل منهما بما يراد
السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين لتحصيله في العقل معا ويحصل البيان
بما يراد في تعريفه مثلا ان يقال في تعريف الاب بانه حيوان متولد من نطفته
شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث انه حيوان يتولد
من نطفته شخص آخر من نوعه فالحيوان هو الاب والشخص الآخر
من نوعه هو الابن ويتولد من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين
وقولنا من حيث هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري لتحصيل
البيان بما يراد في تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا يتحقق الا من هذه
الحيثية ويجوز التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب
من الذات والعرض الذاتي كالانف الافطس فانه اذا [illegible]
[illegible] الانف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار
الانف

مكررا فهذا التكرار انما ساغ للحاجة من حيث ان التعريف لا يحصل بما بعد

الا به لكن اذ لو قيل في جوابه انه ذو نفس لا يكون كافيا لجواز ان يكون

ذلك الشيء غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة

اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار ولا

ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة

ايضا والا اختل التعريف قلت الفرق بينهما هو ان التكرار الضروري

هو الذي لو لم يكن لم يكن التعريف صحيحا والتكرار للحاجة هو الذي لو لم

يكرر لم يكن التعريف حدا تاما اذ جاز ان يقال في تعريف الانف الافطس

هو شيء ذو نفس لا يكون ذلك الشيء الا في الانف قال ____

الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه اقول ____

معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو كان اعم منه لم يمنع اغيار

ه عن دخولها فلا بد وان يساويه في العموم والخصوص اي يلزم من صدق

كل منهما صدق الاخر ومن كذب كل منهما كذب الاخر ليشمل جميع افراد

المعرف ويمنع تلك الافراد عن دخول غيرها فلا يخلو من ان يكون المعرف داخلا

في المعرف خلا او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون

المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية والعقلية

وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم يكن جميع اجزاء

المعرف بل بعض اجزائه المساوي له اذ لا يتكلم في [illegible] مساواة المعرف

للمعرف

6

للمعرف في الصدق وهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق

والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف

الانسان بالموجود الضاحك والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا

من الداخل والخارج فان كان المميز داخلا والمميز خارجا يسمى حدا

ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان

يكون المميز خارجا والمميز داخلا كما اذا ركب من الجنس والخاصة

يسمى رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وقد يتطرق اليه ويلزم

ان يكون تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم

التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم ان في قوله والاول

اما ان يكون جميع اجزائه تساهلا اذ القسم الاول هو ما يكون المعرف

داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء ذلك الشيء

فان قلت المراد من جميع الاجزاء جميع الاجزاء المادية كالجنس والفصل

القريبين وهي داخلة في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء

المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا

تاما وليس كذلك قال ____ [illegible] اقول ____

اعترض على جواز التعريف بامرين احدهما ان التعريف محال لان

تعريف الشيء ان كان بجميع اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء

الشيء نفسه وان كان ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف

شيئا من اجزائه اذ لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك الجزء معرفا له واذا
عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون نفس الجزء المعرف فيلزم
تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون الجزء المعرف خارجا عنه فيلزم التعريف
بالامر الخارجي وهو محال لان الخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه
بذلك الشيء اي يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه اذ لو لم يعرف
الاختصاص لم يتميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك المحمولات في لازم
واحد ومعرفة الاختصاص متوقفة على ذلك الشيء فيلزم الدور وهذا
موقوف على ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم الاحاطة بما
لا يتناهى وذلك محال الثاني ان المطلوب بالتعريف ان كان مشعورا
به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع
طلبه لامتناع طلب ما لا يخطر بالبال قال والجواب عن الاول
اي قوله ولا اشياء اولا والجواب عن الاعتراض الاول
بانا لا نم ان جميع اجزاء الشيء نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به او الجزء
متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء
يمتنع ان يكون نفسه ومعرفا له واعلم ان قوله ومعرفا به زائد لا مدخل
له في الجواب وبان معرف الشيء ليس هو احد ان يعرف شيئا من اجزائه حتى
يلزم تعريف الشيء ببعض اجزائه لجواز ان يعرف الاجزاء بامرها على التعيين
واحتاج المجموع من حيث هو مجموع الحد وبان تعريف الموصوف

اي المعرف بالامر الخارجي موقوف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من
تصوره تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية موقوف
على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس
الامر والمشترط به في الرسوم هو الخاصة البينة الاستلزام لموصوفها و
الشاملة لجميع افراد الموصوف لا على العلم بالاختصاص والشمول
حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور والاحاطة بما لا يتناهى
والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشيء نفسه ومجموع الاجزاء
ليس متقدما عليه لانه لا يتقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم
الكل من حيث هو كل ومجموع لذلك هو عين المغاير من الشيء ومجموع
اجزائه وكذا الثاني لان معرف الشيء يجب ان يعرف بعض اجزائه
اذ لو كانت الاجزاء بامرها حتى الجزء الصوري فيتعذر التعريف معلومة
كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية بعد العلم بجميع الاجزاء لم يكن
المحدود ماهية المحدود وهذا لكنه مفيد عند كم وكذا الثالث لان
الخارج من غير العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره تصور الشيء
اذ لو استلزم تصوره تصور الشيء فان كان اللازم الخارجي مشعورا
كان الملزوم مشعورا فيستغني عن التعريف وان لم يكن مشعورا امتنع
التعريف به لامتناع التعريف بالمجهول وقد نظر لجواز ان يكون مشعورا
ويكون السائل ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم بان ما ذكره ليس
بجواب

بل الجواب هو ان يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء ثم انه لا يعرف
بها من اجزائه قوله ولو كانت الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية
معلومة قلنا لا نم قوله والا لم يفد التحديد قلنا لا نم لجواز ان يكون
الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد استحضار تلك الاجزاء
مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود ولا يلزم من العلم
افادة العلم بالاجزاء على انفرادها العلم بالماهية عند افادة الحد
اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد اذا اشعر بعرضيات او
الذاتيات مع العرضيات بتلك الجملة واما الرسم بالمفرد فلا يفيد اصلا
من الاقوال السابقة والقول الثاني من اقسام النظر والنظر اما
ملتبس بامور معلومة كما عرفت فلا يكون مبرهنا واجيب عن الاعتراض
الثاني بان المطلوب مشعور به ببعض اعتباراته اي هو معلوم
بوجه دون وجه اذ الطلب انما هو من جهة ولا استحالة كما في طلب ماهية الملك
والجن قال ___ الثالث في بيان ما يعرف الى قوله يشملها
اقول ___ البحث الثالث فيما يعرف من الماهيات ويعرف به
اي اي الماهيات تصلح لان تعرف واي تصلح لان تعرف بها اذا عرفت
هذا فاصول الحقائق اما ان يكون بسيطة وهي التي لا اجزاء لها او تكون
مركبة وهي التي لها اجزاء وكل واحد منهما اما ان يتركب منه غيره او لا يتركب
فهذه اربعة اقسام الاول البسيط الذي لا يتركب منه غيره لا يحد لكونه

غير مركب

8

غير مركب ولا يحد به غيره لكونه ليس جزء الغير كالواجب فانه بسيط وليس
جزء الغير والثاني البسيط الذي يتركب منه غيره وهو البسيط الذي ينتهي
اليه المركب عند التحليل يحد به لكونه جزء الغير ولا يحد لكونه غير مركب
كالجوهر فانه بسيط وجزء الغير وهو الجسم والثالث المركب الذي لا يتركب
منه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد به لكونه ليس جزء الغير كالانسان
فانه مركب من الحيوان والناطق وليس جزء الغير والرابع المركب الذي
يتركب منه غيره يحد لكونه مركبا ويحد به لكونه جزء الغير كالحيوان
فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة وجزء الغير
لانه جزء من الانسان وهو عند ظهر ان الحد لا يكون الا للمركب سواء
كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام لانه لا يكون الا للمركب لتركبه
من الجنس القريب والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب
اذ الرسم الناقص عند المصنف هو المركب من العرضي العام والخاص
وهو لا يختص بالمركبات قال ___ الفصل الثالث في الحجة الى قوله
على الاصول اقول ___ الحجة قد عرفت معناها
وانها مرادفة للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم
بوجود المدلول والمدلول ههنا هو اللغوي لئلا يلزم الدور والمراد
من اللزوم اعم من البين وغيره ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد بالعلم
ليس هو اليقين بل ما هو اعم من ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول

او امر بين ذلك فنقول انواع الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على
الجزئي كما يستدل بثبوت الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي
للحيوان بان يقول كل انسان جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم او يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الحيوان
للانسان على ثبوته للناطق المساوي للانسان بان يقول كل ناطق حيوان
لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان ويسمى كلاهما قياسا او يستدل
بالعكس اي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال
على الكلي بجميع جزئياته كما يقال كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان
واما نبات واما جماد وكل حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز
وكل جسم مركب متحيز فاستدللنا بثبوت الحكم للحيوان والنبات
والجماد التي هي جزئيات للجسم المركب على ثبوت الحكم للجسم الذي هو
كلي وليس للجسم المركب جزئي سواها واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال
على الكلي بجميع جزئياته بل ببعضها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما دواب واما انسان والكل
يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان كذلك فاستدللنا
بثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له وهذا الاستقراء
ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقر بخلاف ما لم يستقرأ
كالتمساح في مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ او يستدل

بالجزئي

بالجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في امر كلي مؤثر في اثبات ذلك الحكم كما يقال
السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما في الجسمية ويسمى تمثيلا في عرف
المنطقيين وقياسا في عرف الفقهاء ويسمى الجزئي الاول اي الملحق به كا
لبيت في مثالنا هذا اصلا والجزئي الثاني اي الملحق كالسماء في مثالنا هذا
فرعا والامر المشترك كالجسمية في مثالنا المؤثر في اثبات الحكم ويقول له جامع وعلة
مثالنا هذا جامعا وتاثير الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع يعرف
بالدوران وبطرق اخرى تعرف بالسبر والتقسيم وغيرهما من مسالك العلة ومن
استقصى المصنف الكلام في كتابه المسمى منهاج الوصول الى علم الاصول
من اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الثاني في القياس واقسامه
اقول اما تقسيم افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجة بالا
نواع وافراد القياس بالاصناف لان تمايز الاصناف بعضها عن بعض بالعوا
رض فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها في الحدود التي هي اركان
القياس وامتيازها باختلاف اوضاعها التي هي خارجة عن ماهيتها ويؤيده
قول الامام المحقق نصير الملة والدين في شرح الاشارات في قسمة
القياس الى الاشكال ومنه قسمة بحسب العوارض فقال في اصناف
منقول قول الامام المحقق
القياس وتمايز الانواع بعضها عن البعض اما يكون بالذاتيات وتمايز
الحجج كذلك لاختلافها في الحدود التي هي اركان الحجج وهي موادها التي
هي مختلفة بالذات فقال في انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض

المراد بمواد الحجج القضايا التي تتالف الحجج منها

قد يكون بالذاتيات وقد يكون بالعرضيات وتمايز المركبات كذلك أي قد
يكون بالذاتيات كما في الحد التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في
الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحد والرسم فعال في أقسام المعرف
قال القياس قول مؤلف الخ أقول القول المؤلف القياس
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول المؤلف لذاته قول
آخر فقولنا مؤلف من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها أو عكس
نقيضها وكذب نقيضها وقولنا متى سلمت ليدخل فيه القياس المؤلف من الأقوال
الكاذبة وقولنا لذاته أي لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية ومن التي لا يكون
مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل أو بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة
كقياس الطرفين لحدود القياس والأول وهو ما يلزم قول آخر بواسطة
مقدمة أجنبية كقولنا ا مساو لب وب مساو لج فإنه ينتج ا
مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة قولنا وكل ما هو مساو لب فهو مساو
لج ينتج ا مساو لج وهو المطلوب في ايح هذا القياس بواسطة هذا القول
وهو غير مذكور في القياس لا بالقوة ولا بالفعل والثاني وهو ما يلزم
قول آخر بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة كقياس الطرفين لحدود القياس
وهو ما يلزم بواسطة عكس نقيض إحدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فإنه ينتج قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى

وهو قولنا

وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وقوله قول آخر
احترازا عن مجموع المقدمتين كيف كان فإنه يستلزم إحدى المقدمتين مع أنه
ليس بقياس بالنسبة إليها والقياس إما أن يشتمل النتيجة أو نقيضها
بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا إن كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه إنسان
ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج فليس بإنسان فالنتيجة فيه إما
أن تشتمل للتالي أو نقيض المقدم أو لا يشتملها ويسمى اقترانيا قال
والأول هو أن يستدل الخ أقول والأول أي القياس الاستثنائي
هو أن يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الأول
أو يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال الثاني أو يستدل
بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر كقولنا هذا العدد إما زوج
وإما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا
هذا الشيء إما أن يكون شجرا أو حجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا
يكون شجرا أو يستدل بعدم أحد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا
هذا العدد إما زوج أو فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد
فيكون زوجا وقولنا هذا إما أن يكون لا إنسانا أو حيوانا لكنه
إنسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون إنسانا فيكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمتين حاكمتين المقدم والتالي بالملازمة
كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم

على عدم الملزوم ويسمى شرطية متصلة لزومية او على الخلو بين التالي والمقدم
بالمعاندة فيسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تعاند المقدم
والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلا
ل بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال الاول للاستدلال
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومانعة الجمع ان تعاند المقدم
والتالي صدقا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال بوجود احد المتعا
ندين على عدم الآخر ومانعة الخلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا
فقط كما في المثال الثالث للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود
الآخر ثم هذه الشرطية مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم كما مر في المثال
للاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وهو قولنا لكنه انسان
او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند صدقا فقط كما في المثال للا
ستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وهو قولنا لكنه زوج
وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر وقولنا لكنه حجر او تدل على رفع اللازم
كما مر في المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم وهو قولنا
لكنه ليس بحيوان او تدل على رفع المعاند مطلقا او المعاند كذبا كما مر في
المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر وهو قولنا
لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه انسان وقولنا لكنه
ليس بحيوان ويسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع استثنائية

قال

قال والثاني على اربعة اوجه الخ اقول والثاني وهو القياس الاقتراني
وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها والمصنف
خص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة اذ الغرض منه بيان الاشكال
الاربعة على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر ثالث سوى طرفي المطلوب اعني
موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس
فلو لم يكن امر ثالث مناسب لطرفي النتيجة بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس
النتيجة ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم
عليه في المطلوب اصغر ويسمى المحكوم به في المطلوب اكبر ويسمى المقدمة التي فيها
الاصغر الصغرى ويسمى المقدمة التي فيها الاكبر الكبرى مثالها قولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا
هو الحيوان والاصغر هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان
هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط في القياس
اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كما مر في المثال وهو
الشكل الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شيء من الانسان بحجر وهو الشكل
الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم
وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث
او يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم

وكل انسان حيوان ينتج لقولنا بعض الجسم حيوان وهو الشكل الرابع قال
فالاول ان يستدل بصدق الاوسط الخ أقول فالشكل الاول هو ان
يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط كقولنا وكل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه
الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا فيستدل لا على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا فكل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر
على بعض الاصغر كقولنا فبعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل
ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من
قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فعلم
من هذا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة
وان شرط انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى قال
والثاني ان يستدل بصدق الاوسط الخ أقول الشكل الثاني
هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك اي
سلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من
ج ب وكل ا ب فيستدل لا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من

من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على
بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من
ا ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب فيستدل لا على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك
الاستدلال انما يصح بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف
لم يحصل الانتاج كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس
ولا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا يصح لا شيء من القمر بقمر بالامكان العام
او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب دائما اذ لو لم يكن كل منهما دائما
لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المتنافيين على موضوع واحد وسلبه
عنه في وقتين مختلفين [illegible] في الشكل الثاني من [illegible] مع انه لا يصح
كما سيعلم بان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة المذكورة
وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور وكلية الكبرى
شرط لانتاج هذا الشكل قال والثالث ان يستدل بصدق الطرفين
الخ أقول الشكل الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني
الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج وكل ب ا او يستدل بصدق
احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف الآخر على بعضه كقولنا
كل ب ج وبعض ب ا او قولنا بعض ب ج وكل ب ا فيستدل لا على صدق
الاكبر

على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب الثلاثة او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط
كقولنا لا شيء من ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج
ليس ا او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر
عن كل الاوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج لا على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب
الثلاثة فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الستة المذكورة
وان شرط انتاج الحاصل العشرين وكل واحد من المقدمتين قال
الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على الاوسط اقول الشكل الرابع هو
ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر
كقولنا بعض ا ج ينتج لا على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ب ا الحاصل من الضربين المذكورين او يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا
كل ج ب او بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج لا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
لا شيء من ج ب وكل ا ج ينتج لا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا

لا شيء

لا شيء من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم مما ذكرنا ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الضروب الخمسة المذكورة وان شرط انتاجه ان لا يستعمل فيه
الى السالب والجزئية الا في مقدمة واحدة من الا ان كانت الصغرى
موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما مر في الضرب الرابع من
هذا الشكل فالمركبات الخاصة المنتجة ثلاثة وعشرون اربعة منها
في المركبة من الشرطية المنفصلة ومن وضع المقدم او رفعه ومن وضع التالي
او من احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او رفعه ومن رفع التالي وستة عشر
اقترانية لان الضروب المنتجة في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك
وفي الثالث ستة وفي الرابع خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى
في هذه القياسات وبيان تفصيل انتاجها النتائج المذكورة وبيان شرائطها
مذكور في الكتب المطولة وقد بيناها في الايضاح احسن بيان قال
الثالث في مواد الحجج الحجة اما ان يكون عقلية او نقلية والاولى اما ان يكون
مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة
واما رأيه او مشتبهة باحدهما وتسمى مغالطة اقول المراد بمواد الحجج
القضايا التي تأتلف الحجج منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان يكون
عقلية ان كانت مأخوذة من العقل او نقلية ان كانت مأخوذة من النقل
والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا
او يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابية واما رأيه او يكون

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مشبهة باحدهما من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة عند ابو لد
ما في الكتاب واعلم ان ما ذكره المصنف قد غير مشهور عند ارباب
الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات
الخطابة والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي من مقدمات الخطابة
ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست ما يشبه مقدمات البرهان
اي اليقينيات او ما يشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات او المشبهة
بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان وقعت لنا هي من المظنونات
والا فلا اعتبار بها وقد زعم المصنف انها من مقدمات المغالطة بل ما يشبه
مقدمات البرهان او ما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات والقياس
المؤلف من الاول يسمى قياسا سوفسطائيا ومن الثاني قياسا شغبيا وكلا
هما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغب بازاء الجدلي دون الخطيب
كما ظنه المصنف وايضا اخل بذكر المقدمات الشعرية منها وزعم فيما بعد
انها من مقدمات المغالطة كما سيجي وهو غلط كما ستعرف واما تحقيق الكلام
في الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه يليق بها فيستدعي بسطا لا يليق
بامثال هذه المختصرات فالمبادي اليقينية ما يجزم العقل
بمجرد تصور طرفيه وتسمى اوليات وبديهيات او بواسطة تصورها الذي
عند تصورهما الى اول المبادي اليقينية قضايا يجزم العقل بها
بمجرد تصور طرفيها وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء

(اي استعمل ما فيه شبه المشهود ولا يكون اياه)

(اي يحكم العقل بعد فهامها)

وتسمى اوليات

وتسمى اوليات فان العقل يجزم بها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية
فان الجزم فيها بالاستناد بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا يجزم
العقل بها بسبب واسطة تتصور تلك الواسطة عند تصور الطرفين مثل الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن
واما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى مثل قضايا قياساتها معها
لا بد ان تصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء كان
حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا كعلمنا بالمنا وتسمى مثل
القضايا مشاهدات ووجدانيات واعلم ان الحاكم بالاستناد في مثل القضايا
ثاني ليس هو الحس بل العقل بمعونة من الحس كما بين في موضعه او قضايا
يجزم بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان تخبر عن
محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب كا
لعلم بوجود بغداد ومكة وتسمى مثل القضايا بالمتواترات واما قيد المخبر
عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات
لانه ان كان بديهيا فالجزم قد انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان
نظريا فالجزم قد انما يحصل بالبرهان دون الشهادة واما قيد بامكان
الوقوع لانه لو اخبر مستحيل جمع العالم لا يحصل للعاقل الجزم به واما
قيد المخبرين بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب
اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة واعلم ان الحاكم في مثل

القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل انما جزم بهذه القضايا
بواسطة المشاهدات وهي محسوسة بالبصر او غيره فلا بد منهما معا والحس هو حس
السمع او البصر وهو هنا حس السمع مثلا ان نشاهد ترتب شيء على شيء
مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب
ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا
فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته كما مثلا ترتب الاسهال على شرب
السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى مثل هذه القضايا تجربيات فالحاكم في مثل القضايا
العقل بواسطة حس هو غير حس السمع وهو المثال مثلا فلهذا قال او
حدس وقد يكفي في جزم العقل هنا ملاحظة الترتب مرة او مرتين لانضمام قرائن
الى المشاهدة بحيث يزول معها الترديد كالحكم بان نور القمر مستفاد من
الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فتعلم
من هذا انحصار المبادئ اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم
فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان
العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة
وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط
غائب وذلك ينافي المبدائية وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات
وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو المتوا
ترات او غيره وحينئذ اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرر المشاهدة

فوق مرة او مرتين وهو التجربيات اولا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر
لا يخفى على الذكي قال واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها الخ
اقول واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا
مرجوحا كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل
بان كل من يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات اعترف
بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل
حسن والظلم قبيح وهو مثال للمصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال
الحمية ومواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات
والاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمعا
ونحوها بخلاف الاوليات قال واما مقدمات المغالطة فاقوال
واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس
اذ الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله كما قيل كل موجود فانه
جسم او حال في الجسم وهذا الضرب من القضايا اقوى تاثيرا في النفس
من المشهورات التي ليست باوليات ويكاد يشاكل الاوليات ولولا
ان العقل والشرائع تردها لعدت من الاوليات وانما يعرف كذبها لان
الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كما يحكم الوهم
بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف
منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة

تكفين الوهم وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا يتذكر بها عيب الشيء
وتنفر عنه كقولهم في عيب الشيء انه شبيه بالخمر انما فوته شيأ او يتذكر نفر الشيء
مرغبة كقولهم في تنفير الشيء عن العسل انه مرة مقياة والغرض من المخيلات كالاذية
وقد يكون صادقا وقد لا وليس من شرط التخيل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات
فانما تستعمل في القياسات الشعرية والغرض منه انفعال النفس بالترغيب
والتنفير ويروج الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات الطيبة
قال والعاشر ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا اقول
والعاشر وهي الحجة التقليدية الدليل صح نقله اي تقليد عن الثابت ممن عرف صدقه
عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم
لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على
صدقهم كما سيأتي في بحث النبوات والنقل ممن عرف صدقه عقلا انما يفيد
لنا اذا تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن
تواطؤهم على الكذب واما حد التواتر فسوا عندنا لان النقل لو تواتر
عند غيرنا لم يفد النقل لنا الا اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية
اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربية تطلق على المفردات
والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لو لم يكونوا معصومين لم يمكن
التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا جاز ان
يكون المسؤول منه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي اذ لو كان

مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار لانه
جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص والا
لاحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا
عدم النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان
الاول وهو زمن ورود النص وعلمنا عدم التقديم والتأخير لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا
عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فان ظاهر الآية يدل على استقراره على العرش حسب ما فسره ابن عباس و
والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام موجود
وراجح اذ العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح
النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل
الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب
الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل
قال الفصل الرابع في احكام النظر اقول لما فرغ من قواعد
النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول ان النظر الصحيح
وهو المستجمع للشرائط يفيد العلم بالحاصل منه والسمنية انكروا وجود النظر
المفيد للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم الا الحس والمهندسون انكروا
وجوده في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون
الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء كالانسان

وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او عدم اللازم وهو
عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم
وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم مع
العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان واتفاقهم على ان العالم
ممكن وعلم ان لكل ممكن سببا علم قطعا ان للعالم سببا فعلم من هذا ان
الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فلزم بطلان المذهبين لان الدليل الكلي
من الايجاب والذي ذكرنا على ان النظر الصحيح المفيد للعلم الا الاول استثنائي
والثاني اقتراني قال احتج السمنية بوجوه الاول احتج
السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما
بان خلافه ولكنا نجد الضروريات والثاني باطل وان كان نظريا فاحتاج الى
نظر اخر وعاد الكلام في لازم النظر الثاني بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه
وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر ولزم التسلسل الثاني المطلوب بالنظر
ان كان معلوما فلا طلب لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر
اذ النظر هو الطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر كيف يعرف بانه
مطلوبه لعدم شعوره به البتة الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوى
على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى
توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى
وان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا فاذا لم يحصل المقدمتان معا

في الذهن ولم ينتج المقدمة الواحدة لم يكن النظر المفيد موجودا فالمعرفة
قال واجيب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين الخ
اقول واجيب عن الوجه الاول بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح
ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ايضا ضروري
على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان حصل له العلم بالحاصل عقيب
النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان يظهر خلافه وانما ظهور الخطا
بعد النظر الصحيح ممنوع بل انما يجوز ان يظهر الخطا بعد النظر اذا لم
يكن النظر مشتملا على جميع الشرائط المذكورة ولا نزاع فيه واجيب عن الثاني
بان طريق المطلوب بالنظر معلوم اما بذاتها او بعارض من عوارضها والنيه
مبهم اي لا نعلم ان النسب الواقعة بينها واقعة بالايجاب ام بالسلب
والمطلوب تعيين النسبة فاذا حصل للناظر تعيين بواسطة تصور
طرفيه المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر وهو ان المطلوب يجوز ان
يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا للحاصل لانه ليس
معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من وجه واما عن
الجواب بالمقدمات مع ورود الكل في المعقولات ايضا لان الجواب
عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث ان الذهن يستحضر المقدمتين كما
يستحضر طرفي الشرطية والحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة او الحكم
بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تعلق بعقول

فرع قال واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف
الى اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا يفيد العلم في
الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور لما عرفت
وذات الله تعالى غير متصورة ولا حاصلة للعقل لما سنذكر في الكتاب
الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات
وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات بعقدها بوجوب اسناد امر الى ذاته
تعالى وهو المطلوب الثاني ان اقرب الاشياء الى الانسان ما لا يعلم ماهيته ثم ان العقلاء
التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس الانسان والله تعالى في ماهية
النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس كيف هي
اي انها جسم او جسماني ام مفارق لما سنقف عليها اذا وصلت اليه واذا
كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشياء بالنسبة الى عقولنا واوهامنا
فما ظنك بما هو ابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى
المنزه عن ان يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات
لشيء وهو المطلوب قال والجواب عن الاول الى اقول والجواب عن
الوجه الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ولا على
تصورهما بكنه حقيقتهما وذات الله تعالى معلوم باعتبار فيجوز اثبات
امر اليه فيجوز ان يفيد النظر في الالهيات شيئا والجواب عن الوجه الثاني
ان ما ذكرتم من التنافي يدل على عسر تحصيل العلم من النظر في الالهيات

ولا شك في ادراك

18

ولا شك في ذلك اذ الوهم ملابس العقل في ماخذه والباطل مشاكل
للحق في مباحثه ولذلك تخالفت في الالهيات الآراء وتصادمت الاهواء و
والعقلاء متفقوا على الخطأ الا الافراد من الاذكياء الراسخين في العلم
الذين لا ينقدح اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام في العسر بل الكلام
في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع تحصيل العلم من النظر قال
فرع الاول النظر الصحيح الى اقول هذا فرع على ان النظر الصحيح
مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة
من مبدأها باتفاق الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض على الذهن
من الواهب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ
ابي الحسن الاشعري فانه يقول لافعال الله تعالى المنكرة انه تعالى فعلها
بمجرى العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء الى ان انه لا يفيض
المبدأ المفارق النتيجة على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين
ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى
التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر كحركة اليد وحركة المفتاح
فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون الفعل الصادر عن الفاعل
بلا توسط كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة والفعل الصادر
عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة
اليد انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الى النظر

وما سواه النظر الى الله تعالى والحكما يقولون ما سواه السبب الى العقل
الفعال والعقل الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة
فالحكما والمعتزلة يقولون ما سواه السبب الى الله تعالى ولكن اسنادا لا
ابتداء وتتبين فساد قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وقد ظهر ان ما ذكره المصنف
يدل على نفي قول المعتزلة والحكما ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري
الآن يقول وليس على الله تعالى شيء واجبا حتى يكون حصول السبب عقيب
النظر الصحيح منكرا لاغير واجب فيكون عاديا قال الاشبه
انه لا بد الخ اقول الثاني من الفروع مقولات الاشبه بالحق قول بعض
الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين اي التفطن بالجهة التي صار
النظر الصحيح لاجلها منتجا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت
المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها
من غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول السبب لما تفاوت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم
ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم
بالنتيجة وان العلم بالمقدمتين هل يكفي حصوله بدونه فقيل نظر
ولاجل هذا قال المصنف والاشبه ولم يقل والحق قال الثالث

المشهور

المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل الخ اقول الثالث من
الفروع مقولات المشهور ان النظر الفاسد اي الذي لا يكون جامعا
للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم
الجهل اي الجزم بصدق شيء كاذب في نفس الامر وفيه خلاف وذلك
ان الخونجي المصنف ان الفساد في النظر ان كان مقصورا على المادة بان
يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا من جهة المادة استلزم هذا النظر
الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن
المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا
على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للمادة
والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل انه المستلزم هو المرتب على الوجه
الخاص والترتيب منتف فلا يستلزم قال الثاني في انه كاف
في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه اصحابنا الاسماعيلية
بان الخلاف والمرا [illegible] بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك
واجيب بان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف باصعبها
واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني
بان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي والحجج وتزيح الشكوك
كان اوفق اقول البحث الثاني من مباحث النظر في ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ويستقل باداء الامور الالهية

ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك
المعارف الالهية بل لا بد من امام معصوم في كل زمان للتعليم طرق المعارف
والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة ورفع الشبه وهو يكون مؤيدا
من عند الله تعالى ويكون عقله الكامل حتى يستقل بادراك الاشياء
من غير معلم اخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار
ويدل على ان النظر كاف ما ذكرناه من المثال في كون النظر المفيد موجودا
يستقل بادراك المعارف الالهية
وهو ان الانسان العاقل متى حصل في عقله ان العالم ممكن على معنى
ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية وحصل ان كل ما
هذا شانه محتاج في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم بان العالم له فاعل
ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود لكيلا يتسلسل علم
بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان هناك معلم او لا
وقد يقال لا يجوز ان لا يحصل مثل المقدمات مع شرائطها المعتبرة في
الاستلزام الا بتعليم معلم وحينئذ يجب وجوده احتج الاسماعيلية
على ما ذهبوا اليه بان الخلاف والنزاع كثير من العقلاء في المطالب الالهية
ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الا
نسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والطب
وامثالها فكيف يكون مستقلا باصعب العلوم وهو العلم الالهي و
وهو العلم بذات الله وصفاته ونعوت جلاله (اهـ)
اجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء لو اتوا بالنظر الصحيح في
مطالبهم

مطالبهم تلك

20

تلك وانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الا قليلا والمنع
واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل
على العسر والعسر مسلم ولا نشك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم
المبادي والطرق ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل ولا نزاع
في هذا انما النزاع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم
لا يدل على الامتناع فروق قال البحث الثالث في وجوب النظر في معرفة
الله تعالى اي اقول البحث الثالث في وجوب النظر النظر
واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل
انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الايات الآمرة بالنظر فانه
تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه وقد تكرر واما عند
المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر
لان شكر المنعم واجب عقلا والله تعالى منعم
لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم الدور
فيجب النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب والا لزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب واما
قيدنا بقولنا المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المتقيد
بوجود النصاب الحولي فان ما يتوقف عليه الواجب مثلا لا يكون واجبا
وهو حصول النصاب اهـ
اتفاقا وقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل
واعترض على دليل المعتزلة بانا سلمنا هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة

لان شكر المنعم واجب عقلا والله تعالى منعم على ... يتوقف على معرفته فتكون واجبة عقلا اهـ

لان صحة السمع يتوقف على معرفة الله تعالى فيلزم الدور اهـ

ان اعترض على هذا الدليل بانه مبني على ... فيكون هو ايضا فاسدا ... الاول ... التزاع ... اهـ

الله تعالى واحد وصفاته الكلام في حكم العقل بأنه باطل بل الحاكم بأنه هو
الشرع وعلى امتناع المعرفة بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما
ممنوع أما الأول فلجواز أن يحصل بقول الإمام المعصوم كما هو
مذهب الإسماعيلية أو بالإلهام كما ذهب إليه علماء الهند أو بتصفية
الباطن كما ذهب إليه الصوفية وأما الثاني فلجواز التكليف بالمحال
عندنا وإذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة كان باطلا
مردود واعترض على الدليل أيضا بأن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب
على الترك وتوجيه هذا الاعتراض أن يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب
قبل البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب أن يعاقب على تركه حينئذ
لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما
كنا الآية دال على أن الوجوب ليس إلا من الشرع وقيل لو وجب النظر من
الشرع دون العقل لزم إفحام الأنبياء لأن النبي إذا أظهر المعجزة وقال
للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فإن المكلف لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب
النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر
فلا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك إفحام الأنبياء وهو باطل
فثبت أن وجوب النظر عقلي كما هو مذهبكم لا يفحم الأنبياء لأن وجوب

النظر

النظر غير ضروري أو هو موقوف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة
وهي المقدمات التي سبقت الإشارة إليها وإذا كان كذلك فللمكلف أن
يقول لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر وما لم أعرف وجوب النظر لا
أنظر فلا أنظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك بعينه يقتضي إفحام الأنبياء أيضا
قال الكتاب الأول في الممكنات [illegible] أقول لما فرغ عن
المقدمة أعني مقدمة قوانين النظر أراد أن يشرع في المقصود وهو علم
الكلام وقد تشابه بحسب موضوعه في الكتاب الأول بالافتتاح وإنما قدم البحث
عن الممكنات على البحث عن الإلهيات لأن إدراكها أيسر وأسهل من إدراك
الإلهيات ولهذا اتفقوا قدم البحث عن الأمور الكلية على البحث عن مباحث
الممكنات والمراد بالأمور الكلية الأمور العامة وهي المشتركة إما بين
جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على رأي المتكلمين وإما
بين جميع المعدومات كالعدم والأمور الجارية مجرى الأمور العامة وهي
المشتركة إما بين أكثر الموجودات كالماهية على رأي الحكماء وإما بين أكثر
المعدومات كالامتناع والأمور الجارية مجرى أنواع الأمور
العامة وهي التي تنقسم الأمور العامة إليها كالوجوب والإمكان
والقدم والحدوث والعلة والمعلول فإن الوجود ينقسم إليها
قال الفصل الأول في تقسيم المعلوم المعلوم إما أن يكون
متحققا أولا أقول المعلوم أي المتصور إن كان له تحقق في الخارج
فهو الموجود وإن لم يكن له تحقق في الخارج فهو

وهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومثبتًا أي من الاشاعرة نفي تلك القسمة
كالقاضي وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اى المتحقق في الخارج الى قسمين
وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اى لا يكون تحققه باعتبار التحقق
غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره اى يكون تحققه باعتبار
تحقق غيره فهو الحال كالاجناس اى الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين
السواد والبياض والفصول اى الصفات المميزة كقابضية للبصر المميزة للسواد
عن البياض وحدّوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود
فالقيد الاول يخرج الذوات وقوله غير موجودة احتراز عن الصفات الثبوتية
وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز
عن صفات المعدوم فهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي عندهم من الاحوال
ثم انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم و
التعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الاصباح وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه اى يكون ذا حقيقة في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق
في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا
فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم
من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على
بعض افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتو الحال من المعتزلة فيهما اخر فقال الثابت
اى ما له الكون في الخارج ان استقل بالثابتية اى لا يكون ثابتيته تبعا للثابتية

امراض فهو الذات الموصوفة وان لم يستقل بالثابتية اى كانت ثابتيته تبعا للثابتية
امراض فهو الحال كالصفات قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان
كان له تحقق فهو الموجود الحاصل قال الحكماء في قسمة المعلومات
كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له
تحقق بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم بوجه لا المعلوم
لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجه عن
القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في
الذهن فهو الذهني وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود
الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته
وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوّم ما حلّ فيه وهو
العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قالوا في تعريف الموضوع
يقوم ما حل فيه ليخرج الهيولى عنه فان الهيولى محل للصورة وليست موضوعا لها
قال والمتكلمون قسموا الموجود والمتكلمون قسموا الموجود
الخارجي الى ما لا اول لوجوده اى لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى
ما لوجوده اول اى يكون مسبوقا بالعدم وهو المحدث وقسموا المحدث
الى متحيز اى ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان
خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى
ما ليس بمتحيز ولا حال فيه اى لا يكون متحيزا ولا حالا فيه ثم المتكلمون احتالوا

وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لكان البارى تعالى
في هذا النعت وغير الحادث وما به المباينة لكان ما به المتباين الى الغير فيلزم التركيب للبارى تعالى
التركيب منهما وهو محال ويمتنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك
لا يستلزم في العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما في العوارض مطلقا فلان البسائط الواجب
كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب
واما في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشتركان في سلب ما عداهما عنهما قال
الفصل الثاني في الوجود الا اقول تصور الوجود بديهي لوجوه الاول
ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بديهة وهو الوجود الخاص
اعني وجودي وتصور جزء المتصور بديهة بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان
اراد بقوله وجودي بديهي ان علمه بانه ماهيته موجودة بديهي فممنوع وان اراد به ان
العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول شيء
بديهيا كون ذلك الشيء كذلك قال الثاني التصديق البديهي
اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود
بديهيا وتقريره هو ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون موجودا ومعدوما معا ولا يكون
عاريا عن صفة الوجود والعدم معا مسبوق بتصور الوجود وتصور
العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي الاثنينية التي توقف
تصورها على تصور الوحدة لكون هذه التصورات الاربع جزءا من هذا

من هذا التصديق والباقي على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب والاعتراض عليه ان قيل
هذا التصديق لا كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على ما هو المفهوم
بينوا بداهته وان لم يكن بديهيا لم يقل المطلوب لان المبنى على التصديق
الغير البديهي لا يجب ان يكون بديهيا ولا يلزم ان يكون الوجود بديهيا
قلنا الاعتبار ان هذا التصديق بديهي مطلقا وبداهته موقوفة على بداهة
العلم باجزائه فيلزم المطلوب لا على حصول العلم ببداهته حتى لا يحتاج
الى دليل على ان بداهته اشكل وان يكون الشيء بديهيا وبداهته غير
بديهي بل محتاجا الى دليل ولقائل ان يقول على اصل الدليل ان هذه
التصورات جزء من هذا التصديق لكن التصديق موقوف على التصور
الجزء باعتبار ما لا على تصورها حقيقة واذا كان كذلك كان هذا التصديق
مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما بداهته
منه اذ كل كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما قال الثالث الوجود لو
اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كون
الوجود بديهيا ان الوجود بسيط لانه يمتنع تركيبه من الموصوف بل
الموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه وهو محال ويمتنع تركيبه
من الموصوف بنقيض الوجود اي من المعدوم والا يلزم ان يكون نقيض
الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم امتنع
تركيبه مطلقا

لان كل شيء اما موصوف بالوجود او بعدمه واذا امتنع تركبه يكون بسيطا واذا كان
بسيطا لا يحد اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما عرفت ولا يرسم الوجود
ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف منه لما عرفت لكن
لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان بالاستقراء شيء اعرف من الوجود
فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت واذا امتنع تحديد الوجود
ورسمه يكون تعريفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم من امتناع تعريف الشيء
بداهته قال (الثاني في كونه مشتركا) [اي البحث الثاني] اقول مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري
وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومها لنا انا نجزم بوجود
الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود وصفا
مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها وكلاهما محال او الوجود
غيرهما وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا
عدم الجزم بوجوده اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير
الثاني فلوجوب عدم الجزم في كل خاص عند التردد في مخصصه وايضا
نقسم الوجود الى الواجب والجوهر والعرض بقولنا الموجود اما واجب
واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه
والدليل الاول ضعيف لانا لا نجزم بوجود الشيء عند التردد في ماهيته
بل ربما نجزم باطلاق لفظ الوجود عليه وكذا الثاني لجواز ان يكون

مورد القسمة

24

مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة
واما فوارة واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين الموجودات
بان مفهوم السلب [واحد] وهو عدم المحض فلو لم يكن مفهوم مقابله وهو الوجود
بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر العقلي وهو
ان الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي ثابت بط فعلم اتحاد مفهوم الوجود فعلم اشتراكه
ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان لكل ايجاب له سلب يقابله اي ليس مفهوم السلب
امرا واحدا بل هو متعدد بتعدد الايجابات واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي
اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما هو ان الشيء اما موجود
بوجود خاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود والعقل حاكم بصحة هذا
الحصر قال (الثالث في كونه زائدا) اقول الوجود زائد على
الماهيات سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
مطلقا فانه ذهب الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك
الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب
عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا ان نقول الوجود زائد على جميع
الماهيات اما في الممكنات فلان الوجود ليس نفس ماهيتها لوجوه الاول
انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني والخارجي
حتى يقوم عليها البرهان والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية

وفيه نظر لانه ان اراد انه مانع من كثرة وجوده اما لا يتصور وجوده الذهني والخارجي
فممنوع وان اراد انه اما لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم
من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلمنا ذلك
لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة من هذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية
الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة
هو ان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك
اذ لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا العدم والا
كان الشيء قابلا لنقيضه وهو محال فوجوداتها ليست نفس ماهياتها وفيه
نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون
القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي
وايضا لا نم استحالة قبول الشيء لنقيضه فان المحال لا القابل بل الجمع
مع المقبول والشيء لا الجمع مع نقيضه قلت لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على
ان الوجود ليس نفس الماهيات الممكنة هو ان الماهيات الممكنة مختلفة
بالحقيقة وغير مشتركة والوجود مشترك والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود
غير الماهية وقد سبق ان هذا مبني على ان مفهوم الوجود مشترك وقد عرفت
ما فيه واذا ثبت ان الوجود لا يكون نفس الماهيات فلا
جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة فيها فكان جنسا لها وكانت لها

فصول

فصول تتمايز بها تلك الماهيات في مفهوم الوجود لامتناع ان يكون فصول الماهيات
الموجودة امورا معدومة واذا كان فصولها امورا موجودة فيكون لهذه الفصول
فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات ويتسلسل وفيه نظر لان نقيض قولنا
الوجود ليس جزء الجميع الماهيات هو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات ح
لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول
فلا يحتاج في امتيازها عن الماهيات الى فصول ولقائل ان يقول هذا الجواب
مناف للغرض المذكور واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل
شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهيات لكانت الماهية في نفسها معدومة
ولو كانت في نفسها معدومة لقام الوجود بالماهية المعدومة ح فلما الوجود
ليس قائما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية
من حيث هي ليست بمعدومة فالـــــ واما في الواجب فلوجوه
اقول واما ان الوجود في الواجب زائد على ماهيته فلوجوه الاول ان
وجوده تعالى لو تجرد عن الماهية فتجرده لعلة غير ذاته او لوجوب تجرده لعلة غير ذاته
لتجرده لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا في الواجب للتجرد وفي غيره لا يقتضيه
فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة مشتركة وانه محال
واذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل
عليه لم لا يجوز ان تجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اي
التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم

عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية فلما في جواه فالنحو محتاج الى عدم
الموجب وعدم الموجب مقتضى لذاته تعالى فالواجب في وجوده يحتاج الى عدم
الموجب المغاير له فيكون ممكنا قيل سلمنا ان المجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا
يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب قوله يلزم التسلسل من لوازم الوجود
الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نم ان الوجود طبيعة واحدة
بل هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك واذا كان مقولا
بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا
ان الوجود مقول بالتشكيك وان سلم فكون الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع
المساواة في تمام الحقيقة بين وجود الواجب وبين وجود الممكن اذ لو منع المساواة
فيكون بين الوجودين امر مشترك لو لا يكون مخالفة في تمام الحقيقة وح
فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب
من مابه الاختلاف ومابه الاشتراك ولو لم يكن لزم المباينة الكلية بين
الوجودين وقد بان فسادهما لانا بينا ان الوجود بسيط ومشترك
بين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان الوجودان متساويين
في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك
على الوجودين لكن الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون
من عوارضها او لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهيتها او جزء
ماهياتها وايا ما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئه وانه باطل

واذا كان

واذا كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود الواجب ووجود
الممكن وح فالمعروضات ان تماثلت او تجانست لزم المحالان المذكوران وهو
اما تنافي اللوازم على تقدير تماثل الوجودين او كون الواجب مركبا على تقدير
تجانس الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة
عن الاتحاد في الجنس كما سيجيء وان تباينت كان لكل واحد من الوجودين مخالفا
لوجود الاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض اي مطلق الوجود
وهو عين المدعى لانا لا نعني بوجود الواجب زائدا على ماهيته الا انه
في الواجب شيئا عرض له الوجود وقد ثبت هذا فثبت المدعى وفيه نظر
لانه ما لزم من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق
الوجود فان ارادوا ان يكون وجوده زائدا على ماهيته هذا المعنى فلا مخالفة
من الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية مفهومها غير مفهوم
الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا لا يلزم من هذا الدليل فاعرف هذا
فانه دقيق غريب قال الثاني مبدأ الممكنات لو كان
هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد
على ماهيته وتقريره ان يقال ان مبدأ الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان
الوجود وحده من غير اقتران بماهية فالمبدأ اما نفس الوجود وهو
قيد التجرد الذي هو قيد سلبي ولو كان نفس الوجود لشارك تعالى
في المبدأية كل وجود لان كل وجود مساو لوجود الواجب في تمام الماهية

لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجودات
الممكنات وهو محال ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون الشيء حين ا
من مبدا الممكنات فيكون مبدا الممكنات معدوما لان المركب من الموجود
والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود الواجب
مساو لسائر الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب تعالى مباين لوجود
ذات الممكنات في الماهية اي وجوده الخاص وانما قولك لان الوجود مفهوم
مشترك فممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي هو لازم
لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم
المساواة في ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات قال فكل التجرد لا اقول فيك على هذا
الوجه يا لم لا يجوز ان يكون المبدا نفس الوجود قوله لو كان كذلك لكان
في المبدا الشطر وجود قلنا لا نم لا يجوز ان يكون شرطا تاثير الوجود
في الغير تجرده عن الماهية وسائر الوجودات لما كانت مقترنة لم يكن مؤثرة
لفقدان شرط التاثير وهو التجرد قلنا في كل وجود يكون سببا للتاثير
في الغير الا ان الاثر يتخلف عنه لاجل فقدان شرطه لكن حصوله معه وهو
التجرد اذ مفهوم الوجود لا ينافي التجرد حينئذ وهذا الجواب ضعيف
لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانا بينا ان وجود الواجب
مباين لوجودات الممكنات قال الثالث لا اقول هذا

هو الوجه

هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب زائد على ماهيته وتقريره
انا نعلم وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير معلومة فوجوده غير
ذاته وهذا نظر لانا لا نم ان وجوده الخاص الذي هو عبارة عن حقيقته معلوم بل
المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولسائر الوجودات ولا
يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج الحكما اما انا
اقول احتج الحكما على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده
لو زاد على ماهيته لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو ماهيته
فيكون ممكنا لان كل محتاج ممكن ولو كان كذلك لاحتاج الى سبب وذلك
السبب ان كان سببا مغايرا وهو ذاته يلزم ان يكون ذاته متقدما على
وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجبة على المعلول بالوجود
فيكون لذاته وجود قبل الوجود وينتقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم
التسلسل وان كان سببا مباينا اي غير ذاته يلزم ان يكون ذاته محتاجا في
وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل واجيب عن احتجاج
الحكما بان سبب وجوده العلة المقارنة اي ذاته تعالى ولا يجب تقدم
ذاته على ذاته بالوجود فان ماهيات الممكنات علة لقابلية لوجوداتها مع انها
غير متقدمة على وجوداتها بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع انه لا
تقدم اجزاء الماهية على الماهية بالوجود فان وجود الجزء والكل
واحد على مذهب الحكما وفيه نظر اذ الفرق واضح بين العلة الموجبة و
العلة

القابلية فان الاول مصحح للوجود والمفيد للوجود لا بد وان يكون
له الوجود بديهة والثاني مستقل للوجود والمستفيد للشيء لا بد
وان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت
لا نم ان المفيد للوجود لشيء لا بد وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما
يلزم ذلك ان لو كان الوجود لغيره واما لو كان ذاتيا قلت المحتاج الى
العلة الموجبة على تقدير العروض هو وجوده تعالى والمفروض ان
العلة الموجبة للوجود هو الماهية فيكون الماهية حينئذ مفيدا للوجود
لغيره فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور ولان
ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها بالوجود كيف وقد صرحوا بان
من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية بالوجودين الذهني والخارجي
قال فرع اتصاف الشيء بالوجود اقول هذا
الفرع يمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر وتقريره ان يقال لم لا يجوز ان
يكون وجود الواجب زايدا على ذاته وسببه مقتضيا لذاته ذات واجب
الوجود فلا يلزم تقدم ذات واجب الوجود على وجوده بالوجود
ولا احتياج ذاته في وجوده الى سبب منفصل وتقرير الجواب هو
ان يقال اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون لاجل صفة قائمة بذلك
الشيء فان قيام الصفة بذلك الشيء فرع على كون ذلك الشيء موجودا
فيكون وجود ذلك الشيء سابقا على تلك الصفة فلو فعلل كون ذلك الشيء

اي على تقدير عروض الوجود على الماهية

على تقدير كونها علة وعلى تقدير كون المحتاج وجوده

موجودا

28

موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشيء ولزم الدور
وهذا تفريع على كون وجود الواجب زائدا عليه اما مستندا اما الى الماهية نفسه
وجوده فلا حاجة الى هذا والحق ان هذا انما يتم لاحتجاج الحكماء او تزيين
لهذا البحث في تسميته بالتفريع تعسف قال الرابع في ان المعدوم
اه اقول لما فرغ من مباحث الوجود شرع في مباحث العدم فيقول
المعدوم ليس بثابت في الخارج حالة العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس
بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم
منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج فالمعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان
المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم لم يكن مغايرا ولا عدما محضا والا لما بقي
فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وهو باطل واذا لم يكن
المعدوم مغايرا فكان ثابتا والمعدوم مقول على المنفي اذ التقدير هو
ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت ينتج فالمنفي
ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي بطل احد القسمين
الاولين ولزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم
الممكن فالحصر ممنوع اذ بينه وبين المنفي مباينة وان عنى بالمعدوم المعدوم
المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون مغايرا قوله لو كان نفيا
صرفا لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بانه ممتنع
وجوده في الخارج دون العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان

اي المنفي — اي المعدوم العام المطلق

للمعدوم مع ثبوتها بوجه ما ان يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن
فالصادق حينئذ قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى
في الشكل الاول قال احتجت المعتزلة اي اقول احتج اصحاب المعتزلة
على ان المعدوم حال العدم ثابت بحجتين فالاولى ان المعدوم يكون معلوما
بعضه كطلوع الشمس غدا الآن دون بعض ككثير من المعدومات التي
لا نخطر ببالنا ويكون مقدورا بعضه كالحركة التي نقدر عليها دون بعض
كالطيران الى السماء ويكون مرادا بعضه كالمشي الى بيت الحبيب دون
بعض كالمشي الى بيت الرقيب متميز اولو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعض
هذه الامور على البعض بمقابلها وكل متميز ثابت لان كل متميز ثبت
له وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في الخارج وكل معدوم ثابت وهو المطلوب
الثانية ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي هو منفي وصفة المنفي نفي
محض والا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل واذا كان الامتناع نفيا
محضا فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين
ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف به اي المعدوم
الممكن ثابت ضرورة وهو المطلوب واجيب عن احتجاج المعتزلة بان
الاحتجاج الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات في نفس
الوقوع وتوجيه النقض ان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات
متحققة لانا نتصورها ونعقل بعضها وبعضها من اذ نعقل الامتياز بين

نزيل الام

شريك الاله واجتماع النقيضين لكونها معدومات متميزة مع ان الممتنعات على
عدم تحققها في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون المتخيلات كانسان ذي
رأسين وانسان عدم الراس ثابتة في العدم مثل هذا البستان مع انهار
جرى بها [illegible] وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم مثل ما دل
لكن ثبوتها مستحال اذ المركب عبارة عن مجموع الاجزاء [illegible]
مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتقرر في العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون
وجود الماهيات قبل حصولها في الخارج متحققة في الخارج
مثل ما ذكرتم ان ملكة الوجود ثابت على تحققه في العدم لمناقضة الوجود
العدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي
الا بوجه واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع
من الامور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما سيأتي واذا كان كذلك
فلا يلزم من ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج
ضرورة قال الناس في الحال اي اقول اتفق الجمهور
على نفي الحال وذهب نفر منهم وقال بالحال القاضي ابو بكر من الاشاعرة
وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين في اول امره واحتجوا بوجوه ذكر المصنف
الاولى ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود
اذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود وزيد وجود
الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة زائد

على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام فيه كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل وانه محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم
ايضا لانه لا يتصف الوجود بما يناقضه وهو العدم واذا لم يكن الوجود موجودا
ولا معدوما يكون الوجود حينئذ غير موجود ولا معدوم فانه لا موجود
وهو الحال عند القائلين به والثاني ان السواد يشارك البياض في
اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السوادية اي في خصوصية
السواد وما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل ما به المشاركة وما به
المخالفة كان احدهما قائما بالآخر والا لا ينبغي كل منهما من الآخر فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان
احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان
احدهما او كلاهما جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر
وانه محال كما عرفت وان عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم
احدهما لزم تركب السواد الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع
واذا كان كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما ثبت القول بالحال
وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما بالآخر الاستغناء
فان الحيوان والناطق ليس احدهما قائما بالآخر مع ان لاحدهما افتقارا
الى الآخر قال والجواب عن الاول انا نقول الجواب
عن الاحتجاج الاول ان الوجود موجود قوله لو كان موجودا لكان

فهو في الوجود

فهو في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك بل وجوده
عين ذاته ويمتاز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير
عارض للماهية بخلاف سائر الموجودات فلا يتسلسل وانت تعلم ان
هذا لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض
لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عين ذاته فهذا القيد
لا يصلح للتمييز على المذهبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان
اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الاسود لا ان
قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى ولا يلزم قيام العرض بالعرض
ولا الاستغناء او نقول احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بتلك القائمة
بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع قيام العرض بالعرض
ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل لا في الخارج
فان السرعة والبطؤ كلاهما قائمة بالحركة
اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد اذ ليس في الخارج شيء
هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية واذا كان كذلك فلو عدما او احدهما
في الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر وهو ان
التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب حكما
لا بالتركيب فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي هذا النظر
نظر يعرف بالتامل قال الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث
اقول اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة

في نفسها مغاير لكل واحد منها لا انها كان او مفارق ولنضرب لكم مثالا في الانسانية ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على معنى ان كلا منهما او احدهما لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في سائر المفهومات اللاحقة بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث هي تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت الماهية مع المشخصات واللواحق او عارضة لها سمى مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق وسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر وكذا الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجود في م لكونها جزءا من الماهية المخلوطة الموجودة في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر وجزء الموجود موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط العراء عن المشخصات واللواحق وسمى ايضا بشرط لا اي بشرط ان لا شيء معه من المشخصات واللواحق والمجرد عن المشخصات انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص وان كان ذلك المجرد في العقل من اللواحق لان كونه في العقل ايضا لاحق ولا يكون مجردا الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما حكينا ان المجرد والمخلوط متباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق فان المطلق اعم منهما ويقسم اليهما اذ نقول الماهية ان اخذت مع المشخصات فهو المخلوط وان اخذت مع عدم المشخصات فهو المجرد وكان الماهية

يسمى مجردا اي عن المشخصات واللواحق م

المطلقة جنس

المطلقة جنسا لهما وهما نوعان لها يمتاز كل منهما عن الاخر بفصل وهو الاخذ مع المشخصات والاخذ مع عدمها وبما ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا ازلا وابدا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد وهو الجزء المشترك بين المخلوطات الحادثة وجزء الموجود موجود وانما قلنا ذلك اذ يمتنع ان يكون جزءا مشتركا بين المخلوطات حادثة وهو باق لا يفسد بفساد المخلوطات انما العام هو الانسانية المحضة واما ظهر ضعف زعم افلاطون لان احد المتباينين لا يكون جزءا من المتباين الاخر

قال ـــ الثاني في اقسامها الماهية اما اقول ـــ البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية اما ان يكون بسيطة وهي التي لا جزء لها واما ان يكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة اما مركبة خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها متميزا عن وجود الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب من البدن والروح فان وجود الروح متميز عن وجود البدن ولهذا انه يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث المركب من الخطوط الثلاثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الاخر او مركبة عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل وذلك في الجواهر كالمفارقات مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك لانه لا بد لها من فصول يتميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجوهر ومن فصول في العقل وفي الخارج بسيط ليس لها اجزاء متميز بعضها عن بعض وفي الاعراض كالسواد المركب

من اللونية ومن خصوصية السواد وهي قابضية البصر ولهذا الامتياز في
الذهن لا ان الذهن يحكم بان اللونية فيه مغايرة لقابضية البصر من حيث
هي واما في الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية البصر ان كانا محسوستين
كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بديهة وان كان
احدهما محسوسا فقط كان الاحساس بالسواد اما احساسا باللونية المطلقة
او بقابضية البصر وهو باطل ايضا وان لم يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل
عند الاجتماع محسوس لم يكن السواد محسوسا اصلا وان حدث فهو معلول
لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول عن العلة عارض لهما فالتركيب لا يكون
في السواد بل في قابله وفاعله اذ لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة
فعلم ان اجزاء السواد لا تتميز بعضها عن بعض وفي هذا الدليل انظار يفضي
الى تطويل الكتاب بايرادها ثم الاجزاء اما ان يكون بينها اخص ان كان بينها
عموم وخصوص كالاجناس والفصول التي هي اجزاء الانواع او
متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما متشابهة كوحدات العشرة
المتشابهة في الوحدة او متخالفة والمتخالفة اما متخالفة حقيقة غير محسوسة كا
الهيولى والصورة او متخالفة محسوسة كاعضاء البدن وايضا
فالاجزاء اما ان يكون وجودها باسرها اي لا يدخل العدم في مفهوماتها وهي اما
ان لا يكون من الامور النسبية كما سبق مثاله العشرة المركبة من الوحدات او يكون
اضافية باسرها كاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب وزيادة القرب وكل منهما

اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من
الاجزاء الخشبية وهي الاخشاب ومن الهيئة التي هي بين الاخشاب المعتبرة
في مفهوم السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها عدميا كا
جزاء الاول فانه وضع لامر ثبوتي يكون مبدأ لغيره ولا يكون له مبدأ ا
والـــــ فروع الاول لها اصول ـــــ من فروع المباحث
انقسام الماهية الفرع الاول هو ان الماهية البسيطة قيل للبسائط غير مجعولة
بجعل جاعل اذ لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فرون ولو كانت
محتاجة الى سبب لكانت ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان على ما تبين
والامكان ايضا قد يعرض للشيء بالقياس الى عارضه ويستدعي شيئين والبسائط
ليس فيها شيئان والا كانت مركبات فلا يعرض الامكان للبسائط فلا الامكان
اعتبار عقلي كما سيجيء يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها وكل لا ينافي البساطة
الفرع الثاني للماهية المركبة المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه اي يكون
احد اجزائه قائما بنفسه وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالحيوان
الابيض فانه مركب من الحيوان القائم بنفسه والبياض القائم به لكونه
حالا فيه وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب
من اللونية وقابضية البصر القائمين بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض
المركب وقام البعض الاخر ببعض القائم بالغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة
بالجسم الذي هو محلها والسرعة قائمة بالحركة فان قلت ـــ المركب القائم بنفسه

يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من البدن والنفس الناطقة
فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون بعض قال ذلك واجب
فان في كل مركب لا بد من جزء يوجب الارتباط بين سائر الاجزاء كالجزء الصوري
مثلا وهو قائم بتعدد الاجزاء فيها والارتباط بينها انما يتعلق التدبير قائم
بها قال الثالث قيل اي اقول هذا هو الوجه الثالث للماهية
المتداخلة الاجزاء فلا يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما
ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم افتقار الجنس وهو باطل او لا يكون
الجنس علة للفصل ايضا فيستغني كل من الجنس والفصل عن الاخر فيمتنع
التركيب منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة في الخارج لوجوب افتقار بعض
اجزاء المركب الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل علة لوجود
الجنس وهو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة
اي العلة الناقصة فمعناه ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم الفصل الجنس
قلنا لا نم اولا يلزم من علية الجنس للفصل بهذا المعنى استلزام الجنس الفصل
واما ثانيا فلو كان الجنس علة تامة للفصل وان اردتم بالعلة ما يتوقف
الشيء اي جميع ما يتوقف عليه الشيء اي العلة التامة فمعناه ان كلا من الجنس
والفصل ليس بعلة للاخر قوله فيستغني كل منهما عن الاخر قلنا لا نم ذلك
اولا يلزم من عدم علية احدهما للاخر بمعنى العلة الموجبة الاستغناء مطلقا
اي استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل محتاجا الى الجنس

كالقوى

كالقوى النباتية القائمة بالجسم النامي فان كلا منهما ليس علة تامة للاخر ان لاحتياجهما
احتياجا الى الاخر قال في التعين الماهية اي اقول لما فرغ من مباحث
الماهية شرع في البحث عن الامور اللاحقة بها وهي التعينات اي التشخصات
هذا اعلم ان الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة اي يجوز حملها على كثيرين والتشخص
يأبى الشركة اي يمنع حمل التشخص على كثيرين فالتشخص مغاير للماهية فالداخل في التشخص
امر زائد على الماهية هو التشخص والتعين ويدل على وجود التشخص والتعين
امران الذي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران الاول ان التشخص جزء من
الشخص المعين الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا في الخارج لان
جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص الموجود
في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم
من وجود المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما فلا نم
انه موجود الثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما لتعين اخر فلو لم
يكن عدما لتعين اخر لكان عدما للا تعين العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم
العدم ثبوت والتقدير بخلافه واذا كان التعين عدما لتعين اخر فيكون
احد التعينين ثبوتيا لانه لو كان التعين الذي هو العدم ان كان ثبوتيا
فظاهر وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت فاذا
كان احد التعينين ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر اذ حقيقة التعين حقيقة
واحدة فيكون التعينان ثبوتيين وهو المدعى ولقائل ان يمنع تماثل

الصفات او لو ثبتت التعينات في مفهوم التعين لم يتحصل التشخص من انضمام
التعين الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية
لا يفيد الجزئية كما يقال الانسان الذي يتكلم كذا في وقت كذا في يوم كذا
في مكان كذا وقد نقل اخرانا لانم ان الشيء تعين امر عدمي وان سلم جاز
ان يكون التعين والشيء تعين امرين عدميين كالامتناع واللاامتناع وايضا
لم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثابت ولقائل ان يقول ذلك الامر الثابت
ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا لانه عدم المعدوم ورفعه ثبوت
وان كان امرا موجودا فذلك يكون متعينا فيكون موصوفا بالتعين والشيء
لا يكون موصوفا بعدمه قال واثبت المتكلمون لوجوه اولها
اكثر المتكلمين كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول
ان التعين لو زاد على الماهية لشارك افراد التعين في التعين لان لكل ماهية
شيء كما ان افراد مقولة عليها وتمايزت تلك الافراد بعضها عن البعض
بتعين آخر فللتعين تعين آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل واجيب
بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض
كذلك وان التعينات متخالفة ومتباينة بالذات لا بتعين آخر فلا حاجة
الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين لو زاد على الماهية فاختصاصه
بهذا الشيء دون غيره يستدعي تميز الحصة عن غيرها اي موقوف على تميز
الحصة عن غيرها من الحصص والا كان اختصاص هذا الشيء بتلك الحصة

دون غيرها

دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص
التعين بتلك الحصة لان تعدد المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل
باختصاص الفصول بحصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم وجب عدم اختصاص
الفصول بحصص الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم
واجيب عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا التعين سبب تميز
الحصة مع الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين
لو كان موجودا زائدا على الماهية فانضياف التشخص الى الماهية حال
وجود الماهية لامتناع انضمام الشيء الموجود الى المعدوم فوجود الماهية
قبل لحوق هذا التعين به اما ان يقتضي تعينا آخر فيعود الكلام اليه ويلزم
التسلسل او لا يقتضي تعينا آخر فيلزم وجود الماهية دون التعين وهو المطلوب
واجيب بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل
ولا المطلوب انما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين بالماهية متاخرا عن لحوق
الوجود وهو ممنوع قال فرع اقول
هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا قال الحكماء الماهية ان اقتضت
التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع تخلف لوازم الطبيعة
الواحدة والا فتعلق تشخصها بتشخص مواد معا كتنفيذ مواد وعما من الفصل
والوصل والوضع والمكان والزمان والحركة الى غير ذلك لان تعلق
تشخص الماهية بما ليس محالا لان نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها

على السوية فلو اقتضى اختصاص تعيّن تشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح وهو
باطل وبالجملة في التعين محال ايضا لان الحال متاخر عن المحل والعلة متقدمة فيتسلسل
لمحل التعين ومعها المواد واعراضها المكتنفة بها لكونها متعددة الاشخاص
المواد وقد يقال عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهية معللا بتشخص المواد
وموادها فان تشخص المواد ان تعلل بماهيتها لم تتعدد لزعمكم بان الماهية
ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في الشخص والا اي وان تعلل بتشخص موا
دها وموادها فالمواد ومواد اخر فتسلسلت المواد والحق احالة تعليل تشخص
افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار كما سيجيء فانه تعالى يقتضي اختصاص
كل مادة بتشخص مناسب لها قال ــــ الفصل الرابع اه اقول ــــ (اي يقتضي ارادته ذلك ٢)

الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها
في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول انهما لو وجدا في الخارج
ولم يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته
بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان والا فيكون نسبة
وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته
بالوجوب فيكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك لامكن الواجب
بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب الممكن لاتصافه بالامكان الموصوف
بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالوجوب

بالوجوب وحينئذ ثم

ونسبة وجود

35

ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان وح يتسلسل الكلام
الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان (بالوجوب ٢)
الامكان الى ماهيته بالامكان فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اتصاف
الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الوجوب اي استحقاق الشيء (الوجه الثاني)
الوجود لذاته ولا اتصاف الوجود بحسب الذات الذي هو عبارة عن الا
مكان الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود الممكن متقدما
بالذات على وجود الواجب ووجود الممكن اما وجوب الواجب فلان ما لا (اي الوجوب سابق على م)
يقتضي الوجود اي لا يستحقه لا يحصل له الوجود والامكان سابق على وجود
الممكن لانه سابق على وجود الممكن لانه سابق على الايجاد لان الشيء ما لم يحتج
الوجود الى العدم يحصل له الوجود والايجاد سابق على وجود الممكن
فثبت ان الامكان سابق على وجود الممكن فلو كان كل منهما امرا وجوديا
لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود لكون وجود الواجب
موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان وتقدم الصفة على الموصوف
محال لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه
نظر لان الوجوب ليس متقدما على وجود الواجب بل هو عينه والمراد بالامكان
ان كان هو الامكان الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل هو
صفة للماهية وان كان المراد به الجهة فهو ليس بمحوج الى السبب وليس بسابق
على الايجاد لكونه متاخرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية قال

فلما فقضنا ان الامتناع له اقوال قيل على الدليل على سبيل المعارضة
بان الوجوب والامكان ساقضان الامتناع الذي هو عدمي لكونه محمولا
على العدمات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة قلنا
نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات
العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما لموجود خارجي وكذا الامكان
لكون كل منهما نقيض الامتناع والامتناع ليس عدما لموجود خارجي بل هو
من الاعتبارات العقلية قال واما الحدوث اله اقول
واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما لو وجدا
في الخارج لقدم القدم وحدث الحدوث والا لحدث القدم وقدم
الحدوث فيكون القديم حادثا لا اتصافه بالقدم واتصاف القدم
بالحدوث حينئذ ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث بالقدم
وكلاهما محال واذا قدم القدم وحدث الحدوث فينتقل الكلام الى
قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم التسلسل قال الثاني في احكام
الوجوب لذاته اله اقول البحث الثاني في احكام الوجوب
لذاته وهي اربع الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اي الواجب
لذاته لا يكون واجبا لغيره اذ الواجب لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير
فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع الغير
فلا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه

مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته ينافي التركيب
اي الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون
الجزء غير الكل فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى
الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه باطل الثالث من احكام
الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء
لكان زائدا على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زائدا على الذات حينئذ
لاحتاج الى الذات الذي هو غيره لكونه خارجا عن الذات فالتابع والمحتاج الى الغير
ممكنا لذاته فالوجوب لذاته يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته لذاته يكون
ايضا ممكنا لذاته لما عرفت وما قيل على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان
الوجوب لذاته نسبة بين الذات وبين الوجود فيتأخر عن الذات فيكون
النسبة متأخرة عن وجود الذات لامتناع كون المتأخر عن الشيء نفس ذلك
الشيء وجزء المتقدم عليه ينافي الفرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته
نسبة ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسبة من الامور العدمية كما سيجيء
الرابع من احكام الوجوب بالذات ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين
اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود وسيذكر
عدم كون اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات في اثبات وحدانية
تعالى قال فالواجب اه اقول هذا يمكن ان يكون
اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقريره ان يقال الوجوب لذاته

جاز ان يكون مشتركا بين اثنين لكونه واقعا لكون صفات الواجب تعالى كلها واجبة
والا لا يمكن زوالها عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب مشتركا بين الواجب لذاته
وبين صفاته فبطل قولكم ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب
عندنا ان ذات واجب الوجود اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي انما هو
للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا يمكن زوالها
نظرا الى الذات قال الباب الثالث في احكام الامكان اقول البحث الثالث
في احكام الامكان وهي اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب اي علة
الاحتياج الى المؤثر انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف
الوجود وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح لاستحالة
الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير مرجح بديهي فان قلت
لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا لكان عند العقل مثل سائر
البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن اذا عرضناه على العقل لم نجد في سائر
البديهيات وتحقق التفاوت يدل على تطرق الاحتمال اليه قلنا الفرق بين
امتناع الترجيح من غير مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه
من البديهيات عند العقل انما هو لالف بعض البديهيات والا فكلاهما
معها دونه وذلك لا يقدح في بداهتها قال قيل الحاجة الى المؤثر
اقول قيل على الدليل المذكور ان الحاجة الى المؤثر ليست بثابتة

ثبوتية

37

ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن والممكن محتاج
الى المؤثر واذا كانت ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينتقل الكلام الى تلك
الحاجة ويتسلسل وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على
الممكن الموصوف بالحاجة الذي تثبت الحاجة له لتقدم الحاجة على
تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير المؤثر مقدم
على وجود الاثر اعني على وجود الممكن فيلزم تقدم الحاجة على الممكن الموصوف
بها وهو محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان
الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا يكون لها علة اذ الامور العدمية
لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست ثبوتية لان المؤثرية لو وجدت
لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر
لاحتياج الصفة الى الموصوف والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة واذا
كانت ممكنة فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وينتقل الكلام الى مؤثرية
المؤثر ويتسلسل واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بوا
سطتها من المؤثر وجود الممكن ضرورة وايضا تاثير الشيء في الشيء غير
معقول لان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وايجاد الموجود
تحصيل للحاصل وهو محال وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه
وايجاد الشيء حال عدمه يقتضي حصول وجوده حال عدمه فيكون جمعا
بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج
العدم ايضا

ويلزم من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر اذ المؤثرية تكون عدمية وما لا تقدم في الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر ٢

ويتوجه ان الامكان يتعلق بالوجود والعدم [illegible] وجود الممكن الى المؤثر لافتقر عدمه ايضا [illegible] العدم [illegible] الى مؤثر ٢

[illegible]

الامكان اي مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر قال واجيب الخ
اقول واجيب عن الشك الاول بمنع ان الحاجة علة مقدورة وعن
الشك الثاني بمنع ان المؤثر يجب تقدمه عليه لانه لا يلزم من عدم تقدم الحاجة
وعدم تقدم المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا
اذ لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون المو
صوف به امرا معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا
حتى يتوجه عليهم ما ذكر بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان
لكونها متقدمة عليه فيتقدم على العلة وكذا انما قالوا ان الشيء لا يمكن ان
يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية الى
من جهة تقدمه وجود الاثر اللهم الا ان يقول المشكك اذا ثبت ان
الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون
الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا الا ان هذا الشرح انما على لا فرق بين
قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته معدومة
فيبطل ما ذكرتم حينئذ يكون الجواب منع هذا قول الشيخ لانه ما ذكر وعن
الثالث ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان
وجود المؤثر يحصل وجود الاثر وحينئذ يسقط ما ذكرتم من التردد لان
وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر منه اوامرا

لا يشكل

38

لا يشكل على الصدور فان ذلك باق بحاله وان اراد امرا يشكل عنه الصدور
فذلك ينافي التاثير لغة واصطلاحا واجيب عن الشك الخامس
بامر واحد وهو ان العلم بان شيئا ما مؤثر في شيء او بان شيئا ما يحتاج الى
شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى بداهة الشيء
لا يكفي في بداهته وعن الشك الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان
فلا اشكال اذ الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن حينئذ وان وصف
بالامكان جاز ان يكون العدم اثر المؤثر ويكون المؤثر مقدما على الممكن
من السفه في بحث التجرد عدم علة الوجود ولعلهم به هذا الاشكال
اي الشك الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان مع
الحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود ولكنه
كذلك لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر
الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فهو متاخر والتاثير
متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بهذه المراتب فلا يكون
علة للحاجة ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لكون هذه الامور
متقدمة على الحاجة قال الثاني لا يكون لها اولوية الحكم
الثاني من احكام الامكان هو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد
طرفيه اعني الوجود او العدم اولى به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية
في وقوع ذلك الطرف لانه حينئذ عند حصول الطرف الراجح ان امكن

طريان الطرف الآخر اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرأ الطرف المرجوح بسبب
فيستقر الاولوية في حصول الطرف الراجح اي عدم ذلك السبب فلا يكون
تلك الاولوية كافية او يطرأ لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح
وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان الطرف الاولى به
واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف قال
الثالث الممكن الخ اقول الحكم الثالث من احكام الامكان هو ان
الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة
لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب صدوره عن العلة التامة امكن ان يتخلف عن
العلة التامة لكن التخلف عن العلة التامة محال فامكان التخلف يكون
ايضا محالا لان امكان المحال محال وهذا التعين اعني تعين صدور الممكن
عن مؤثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد حال الوجود لا يقبل العدم
والا يلزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون واجبا وهذا
الوجوب يسمى الوجوب اللاحق ويقال له الضرورة بشرط المحمول
ايضا فالوجوبان انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له
بالنظر الى علته التامة والثاني بالنظر الى وصف وجوده فلا ينافيان تساوي
نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن قال الرابع الممكن الخ
اقول الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان الممكن يستحق
الاحتياج الى المؤثر حال البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج

الى المؤثر

الى المؤثر حالة البقاء لان الامكان الموجب للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا
كان الموجب للاحتياج باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة
البقاء باق لان الامكان للممكن ضروري والا جاز ان ينفك عنه فينقلب الممكن اما
واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب الممكن واجبا او ممتنعا محال
وايضا ثبوت الامكان للممكن بالامكان لاحتياج الممكن في حصول امكانه الى سبب — لو كان
بعد حصوله بعده لكن تأثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء ما لم يكن
ممكنا امتنع تأثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان سابقا على نفسه وانه محال
وبعده فلو الممكن حالة البقاء مستغن عن المؤثر فتأثير المؤثر ان كان في امر حاصل
لزم تحصيل الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما تكون
للمتجدد دون الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالتأثير دوام الاثر
بدوام مؤثره وح لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض قال
الرابع في العدم الخ اقول البحث الرابع في العدم والعدم ينافي
تأثير الفاعل المختار الموصوف به اعني القدم لان تأثير الفاعل في شيء — المختار
مسبوق بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان
القصد الى ايجاد الموجود محال واذا كان مقارنا لعدم الاثر يكون تأثير
الفاعل المختار في شيء مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما لان
القديم ما لا يسبق وجوده شيء والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه — اي بالقدم الزماني
الى الصانع تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا يفعل بقصد فاعل

ان الكل اتفقوا على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وجواز
اسناده الى الموجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القديم ما سوى ذات الله
تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا ان المعنى لانهم
اثبتوا لله تعالى في الازل احوالا خمسة وقالوا وهي الموجودية والحيية
والعالمية والقادرية والالوهية ومعنى الخامسة حالة اثبتها ابو هاشم هي
علة الاحوال الاربع مميزة لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم امورا كثيرة
ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال فقط لا قول جميع المعتزلة ومع ذلك
فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا يكون قديمة واعلم ان
المصنف ما فسر القديم لانه سيفسر الحدوث ويعلم تفسيره من تفسير الحدوث
قال الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
اقول البحث الخامس في الحدوث والحدوث هو كون وجود
شيء مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث باحتياج الشيء
في وجوده الى غيره ويسمى حدوثا ذاتيا وللقديم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي
الحدوث احدهما حصول الشيء على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق على
الحصول والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث
بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة على المحل اعم من ان
يكون هيولي او موضوعا وتقدم مدة اعني الزمان اما الاول وهو تقدم
المادة فلان امكان وجود المحدث موجود قبل الحدث والا يلزم الانقلاب

من الوجوب الذاتي او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه باطل فيكون
لذلك الامكان محل غير هذا المحدث تقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم
ان الحادث مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل
وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات
اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر
وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود
ولا بالمكان وهو ظاهر فهي بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بزمان واجيب
عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان امر
عدمي والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل
الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم
حتى يتم ما ذكرتم بل قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية
والذات لعدم اجتماعهما ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان
الزمان لا يكون لزمان قال الفصل الخامس الخ اقول
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول
في بيان حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى
امور متشاركة في الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما
ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة
وفي تعريف الوحدة نظر لانه موجب لكل ان يكون الشيء المجتمع من الحلقات

وحدة او يصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة مغايرة للوجود ومغايرة للماهية
فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان اي ماهية من حيث انه كثير ليس بواحد
لا يمتنع ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة للوجود
والماهية يعني هذا الدليل في الوحدة ثابتة في الخارج لا حاجة الى الواحد الموجود
في الخارج وهو الموجود موجود في الخارج وقد مر في التعليق ولان الوحدة
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لا يمتنع ان يكون مفهوما عرفا او مفهوما لامر آخر
واذا كان الوحدة عبارة عن عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية
فتكون عدمية فيكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال
لوجوب ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة وجودية
والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فتكون الكثرة وجودية ايضا وفيه نظر
لانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا كالعمى واللاعمى
وعورض هذا الدليل الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات
ليست امورا ثابتة لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت مشاركة في
كونها وحدات لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات
لخصوصية كل واحدة منها لكونها زائدة على ماهيتها النوعية فتلك الخصوصيات
هي وحدات اخر فتكون للوحدات وحدات اخر وينقل الكلام الى وحدات
الوحدات ويلزم التسلسل وللقائل ان يقول ان وحدة الوحدة نفس الوحدة
كما نقول وجود الوجود نفسه فلا يلزم التسلسل والحق مع المصنف

الوحدة

41

ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج قال
فرع الوحدة لا اصل ـــــ هذا فرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم
ان الوحدة مقابلة للكثرة فرد من فروعها لا تحقق ان التقابل بينهما على اي انحاء
التقابل والحق ما في هذا المرتب ان اقسام التقابل اربعة هذه لان الوحدة
لا تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احدهما عدم الاخرى والا امتنع الجمع
بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب ذلك
فيهما ولا ضدا للاخرى ولا متضايفتين لتقوم الكثرة بالوحدة وامتناع تقوم احد
الضدين او احد المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما بالضدية والتضايف ايضا
واذا ليس بينهما تقابل باحد هذه الوجوه الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات
اصلا لانحصار اقسام التقابل في هذه الاربعة كما سيجيء بل انما كان احدهما
مقابلا للاخر لكون الوحدة مكيالا للكثرة اذ الكثير انما يعد بالواحد
وكون الوحدة مكيالا للكثرة امرا قد عرض للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف
لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما قال ـــــ الثاني
اي اقول ـــــ البحث الثاني في اقسام الوحدة الواحد اي المقول عليه
هو الواحد ان لم يكن نفس مفهومه محمولا على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان
الواحد وان لم يمنع نفس مفهومه حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير
من وجه لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد كثيرا وواحدا من جهة واحدة جهة
الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان تكون مقولة على كثيرين متفقين

بالحقيقة

في جواب ما هو وهو الواحد بالنوع كافراد الانسان المتفقة في ماهيته وان كانت
جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات
الحقائق في جواب ما هو كافراد الحيوان المتفقة في ماهيته او الواحد بالفصل ان
كانت مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتفقة في النطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض
اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض الذي هو محمول عليهما او
واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما
وقد نظر فيه اذ الواحد بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق
كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدين في التدبير من اقسام
الواحد بالعرض ولم يتعرض المصنف له والواحد بالشخص ان لم تقبل القسمة اصلا
فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة كان الا يكون ذات وضع اي قابلية
الاشارة الحسية وهو النقطة او لا يكون ذات وضع وهو المفارق كالعقل والنفس
وان قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال
وهو اما قبل القسمة بذاته او لا لذاته كالجسم البسيط وان لم يتشابه
اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاجتماع كالمعاجين وقد يقال الواحد
بالاتصال لكل مقدارين تلاقيا عند حد مشترك كضلعي الزاوية المحيطين
بها او لكل مقدارين تلازم طرفاهما تلازما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر
كالبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض اخر قال واقسام الواحد اه

هذا قسمه

هذا قسيم للواحد بوجه اخر وهو ان يقول الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو
الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام
اما طبيعي او وضعي او صناعي فالطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم الواحد والصناعي
كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة
والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة والاتحاد
بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول
يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحمار الاسود في
السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى
مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء في الكرية يسمى مشاكلة
وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف البعد بينهما كسطحي كل فلك يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد الاجانبين في الاطراف يسمى مطابقة قال
اقول البحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين فرضناهما فاما
ان ... وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد
منهما بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قائما بالاخر بحيث يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن كذلك فان لم يستقل
احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل ولكن لم
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالبيت والجدار فكل وجزء ولا حجر في هذا
الاصطلاح قال مشايخنا اهل السنة الصفة القديمة الذات لا هو ولا غيره

اما انها ليست بنفس الذات فظاهر واما انها ليست غيره فعلى هذا الاصطلاح
فح ينحصر الاشيا في الغيرين والصفة والموصوف والكل والجزء وهو باطل
لان صفتي الذاتي المتغايرين كالاسود للجسم والابيض للاخر ليستا بغيرين
لان كل واحدة منهما ليست بمستقلة بالذات والمستقلة ولا بصفة وموصوف
اذ من شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الاخر وهو منتف هنا ولا كل
وكل لانفكاك احدهما عن الاخر فبطل الحصر فعلى هذا انظر في هذا الاصطلاح
الاول بان يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالغيران ان اشتركا في
تمام الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو اللذين شركا في تمام الماهية وان لم يشتركا
في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في موضوع فهما متلاقيان
والمتلاقيان فان تساويا بان صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان
والناطق فان كل واحد منهما يصدق على كل ما يصدق عليه الاخر ومثلان
ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراد
الاخر فهو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان الانسان صادق على
بعض ما صدق عليه الحيوان والحيوان صادق على جميع افراد الانسان
والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده بل على بعض افراده فكل منهما اعم
من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق
على بعض ما صدق عليه الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما صدق
عليه الحيوان وان لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان

الا انه اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فقولنا في
موضوع واحد احترازا عن الجسم الابلق فان المتقابلين اعني السواد والبياض
قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد لكونهما ليسا في موضوع واحد وقولنا
من جهة واحدة احتراز عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو وابا لبكر فان المتقابلين
اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا
في زمان واحد احترازا عن مثل انسان يصح في وقت ويمرض في اخر فان المتقابلين
اعني الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان وجوديين
ولم يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فمتضادان كالسواد والبياض وان
لم يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان
كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة
الى زيد الذي صار اعمى والاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان
اعتبر ذلك وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه فيه بالمقابل الاخر الوجودي
كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الانط لا الى الطفل فملكة وعدم
مشهوران وان لم يعتبر كالمعدوم لا في ذلك فسلب وايجاب كزيد كاتب وليس زيد
بكاتب وقد قيل حصر المتقابلات في الاربع المذكورة نظر اذ خرج منه ما يكون احد
عدميين كالعمى واللاعمى فكل السواد من حيث انه ضد للبياض من قبيل المضاف
ان الضدية من الامور النسبية فلا يكون قبيل الضدين كما ذكرتم فلما المضاف

ح حيثية السواد اى حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد
من حيث هو هو مضاف للبياض فيل المقابل من حيث انه مقابل مندرج
تحت المضاف لان المقابلة انما تتحقق بين الشيئين فكيف يكون المضاف مندرجا
تحته كما ذكرتم والا يلزم ان يصير الاخص من الشئ اعم منه قلنا المقابل معناه
عرضنا عرض له التقابل وههنا شيئان احدهما ما صدق عليه المقابل اعنى
الذات المعروض للتقابل والثانى نفس التقابل فالمضاف مندرج تحت
ما صدق عليه المقابل اعنى الذات المعروض للتقابل والثانى نفس التقابل
فالمضاف مندرج تحت ما صدق عليه المقابل اعنى الذات وهو ملزوم من
المضاف لصدقه على الضدين والايجاب والسلب ايضا وتحت المضاف اما
التقابل نفسه او كلاهما اى الذات مع التقابل لا الذات وحدها
فلم يلزم صيرورة الاخص من الشئ اعم منه قال فروع الاول الخ
اقول مثل فروع على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان
لا يجتمعان فى محل واحد والا لاتحد بحسب العوارض ايضا لما اتحدا
بحسب الماهية لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية
فرضنا ان محلهما واحد وكل ما يعرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للاخر
ايضا فلا اولوية لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا كان كذلك
فيكون احدهما عين الاخر فلا يكون المثلان مثلين قال الفرع الثانى
اقول الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل

واحد من المضافين والضدين انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا فهما
كسائر المتباينات اقول الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب
والايجاب لان كل واحد من الضدين والمضافين انما يقابل الاخر لاجل ان
وجود الاخر يستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام
البياض عدم السواد فلو اجتمعا لزم اجتماع السواد واللاسواد اعنى
السلب والايجاب والابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة
فلو اجتمعا لزم اجتماع الابوة واللاابوة اعنى السلب والايجاب والا اى وان
لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يكن بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات
واعلم ان المصنف لم يتعرض للعدم والملكة قال الثالث السلب
اقول الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا
يكذبان لما مر كونه فى الكتب المنطقية واما المضافان فيكذبان بسبب خلو
المحل عنهما كالجمادات الخالية عن الابوة والبنوة والضدان يكذبان
بسبب عدم المحل فان الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود ولا ابيض ويكذبان
ايضا بسبب اتصاف المحل بالوسط سواء اعبر عن الوسط باسم محصل كالفاترة
فانه اسم لما هو حال عن كيفية الحرارة والبرودة اولا يعبر عنه باسم بل
يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر ويكذبان ايضا بسبب
خلو المحل عن الجميع اى الطرفين والوسط كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع
الالوان والعدم والملكة يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم
يوجد

زيد لم يكن بصيرا ولا أعمى ويكذا بان بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة
بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه كالسواد فلا يقال له إنه بصير أو أعمى
قال الرابع الخ أقول الفرع الرابع المتضايفان
متلازمان طردا أو عكسا أي يكون تعقل كل منهما مستلزما لتعقل الآخر ووجود كل منهما مستلزما
لوجود الآخر والضدان قد يتلازمان في المحل على البدل أي يكون أحدهما لا بعينه
لازما للمحل فيتعاقبان حينئذ على المحل كالصحة والمرض عند من لا يقول
بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والحركة إلى الوسط
فإنهما ضدان وليسا متعاقبين لأن المشهور أنه لا بد وأن يتوسط بين كل
حركتين متضادتين سكون وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحل كبياض
الثلج قال الخامس الخ أقول الفرع الخامس
الاستقراء دل على أن التضاد لا يكون إلا بين نوعين أخيرين داخلين تحت
جنس واحد كالسواد والبياض فإنهما نوعان أخيران داخلان تحت
جنس واحد وهو اللون وكذا الاستقراء دل على أن المتضادين لا بد أن يكون
معانيهما واحد وفي هذا الأخير نظر فإن الحركة من الوسط والسكون فيه
متساويان بتضادهما وأنهما مع الحركة إلى الوسط كما اعترف به المصنف
الآن قال الفصل السادس الخ أقول الفصل السادس في العلة
والمعلول وفي هذا الفصل مباحث الأول في أقسام العلة العلة
ما يحتاج إليه الشيء مطلقا وهي إن عرفنا أنه ما يحتاج إليه الشيء إما أن يكون

جزء

جزءا من الشيء أو لا يكون جزءا منه والأول إما أن يكون الشيء به بالفعل
وهي الصورة أو يكون الشيء به بالقوة وهي المادة وتسمى المادة العنصر لكونها
أصلا للمركب والقابل أيضا لكونها قابلة للصورة والثاني إما أن يكون مؤثرا
في وجود الشيء وهو الفاعل أو مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الداعي و
الغاية أو الغاية هو الذي لأجله أوجد الفاعل المعلول أو لا يكون مؤثرا وهو ما لم
يتصور فالأول وجود الشرط يوجد وفي الحصر نظر قال الثاني الخ
أقول البحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات اعلم أن العلة المستقلة
ويقال لها العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء إذا عرفت هذا
فنقول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة وإلا لما أن يفرض أنه
وإلا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل عن كل واحد منها وذلك لأنه لو
اجتمعت العلل فلو فقدت إحدى العلتين وجب صدور المعلول عنها لكون
وجود المعلول حينئذ وجود العلة التامة فيستغني بتلك العلة عن العلة
الثانية لتحققها فيستغني بالعلة الثانية عن العلة الأولى فيكون مستغنيا
عن كل واحد منهما ومحتاجا إليهما وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز
تعليلهما بعلتين مختلفتين كالتضاد فإن مضادة السواد البياض تماثل مضادة
البياض السواد مع أنهما معلولتان لذات السواد والبياض وهما مختلفان
وفيه نظر والمركب يتعدد آثاره أي يجوز أن يصدر عنه آثار متعددة كالآ
ثار الصادرة من الإنسان وكذا البسيط قد يتعدد آثاره إن تعددت
الآلات

كالنفس الناطقة فانه يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب
الاعضاء التي هي آلاتها او بحسب المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه
آثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل وان لم يتعدد الآلات
ولا المواد فيجوز تعدد آثار البسيط عند جمهور الحكماء وتمسكوا بانه لو صدر عن
البسيط امران فمصدرية هذا غير مصدرية ذاك اي مفهوم كونه مصدرا
لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر لجواز ان نعقل احد المفهومين
دون الآخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما في ذات البسيط لزم
التركيب وهو محال لاستحالة تركب البسيط وان خرج كل واحد من المفهو
مين عن ذات البسيط كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات
الملزومات ويجب عود الكلام في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد
المفهومين غير مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الآخر ويلزم التسلسل ويمنوط
ايضا واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية
لا وجود لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج
كما سيجي فلا يرد هذا القسم المذكور وعورض متمسك الحكماء بان الجسم
يقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق ويقتضي قبول الاعراض الوجو
دية فيلزم بما ذكرتم والاول غير الثاني فيكون البسيط مصدرا لامرين
فيبطل قول الحكماء واما قال قبول الاعراض الوجودية لان قبول الا
عراض العدمية لا ينافي البساطة كصفات التنزيه للواجب جعل ذكره واجب

الحكماء ثم دفع المعارضة بانا لا نسلم ان الجسم بسيط بل هي مركبة من المادة والصورة
واذا كانت مركبة فلا يرد نقضا قال البحث العاشر في الفرق اقول
البحث العاشر في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الفرق بين جزء المؤثر وشرطه هو ان
جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر
لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها
بل تاثير النار فيما شانه يتوقف عليها قال الرابع قيل الخ
اقول البحث الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان
لان القابل من حيث انه قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالا
مكان والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المعلول لان نسبته الى المعلول
بالوجوب فلا يكون القابل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون
مصدرا احدهما مصدرا للآخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
قلنا في الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يفد الا ان القابل من حيث
هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا او اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار
القابلية لا يكون مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر اذ
عدم استلزام الشيء امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر واما الجواب فقيل استلزام
شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب

تمت

الباب الثاني والثاني ملوان القول في ان البسيط لا يتعدد آثاره وقد سبق

في الاعراض وفيه فصول الاول في المباحث الكلية الاول في تعداد اجناسها

المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع وهي الكم وهو ما يقبل القسمة

لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف

تصوره على تصور غيره كالالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان والمتى

وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا والوضع وهو

الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة

عنه كالقيام والاستلقاء والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس

الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة والملك ويقال له الجدة وهو هيئة الشيء الحاصلة

بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون

الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل

فهذا هو الباب الثاني في مباحث الاعراض وفي هذا الباب فصول الفصل

الاول في المباحث الكلية للاعراض وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وهي

بل تشمل الاعراض كلها

خمسة الاول في تعداد اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض

في المقولات التسع احدها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد ويسمى

كما منفصلا والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا لذاته احترازا عما يقبل القسمة

لا لذاته وسيجيء مثاله في الفصل الثاني لهذا الفصل حيث يبين اقسام الكم

بالعرض وثانيها الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره

على تصور غيره

على تصور غيره كالالوان فقولنا لا يقبل القسمة لذاته احتراز عن الكم وقولنا

لا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم ان المصنف

والسيد قدس سره قد غفلا عن قيد عدم الاقتضاء في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة

لذاته وهو قولنا ولا اللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو هو وثالثها

الاين وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في المكان احتراز

عن المتى واما لم يذكر مثال الاين بخلاف بقية المقولات لوضوحه ورابعها المتى

وهو حصول الشيء في الزمان احترازا عن الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة

لكون الكسوف في وقت كذا

تقولنا في الزمان

للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه اي يكون

مثل السماء والارض

نسبة بتخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف والقرب

والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء فقولنا بسبب نسبة

من فوق وتحت وقدام وامام

بعض اجزاء الشيء الى بعض احترازا عن الهيئة التي لا تحصل بسبب تلك النسبة

كسائر الاعراض وقولنا والى الامور الخارجة عنه لتمييز الاصحاب مثلا عن

الانعكاس وسادسها الاضافة وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة

اخرى كالابوة والبنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس

فقولنا بالقياس الى نسبة اخرى يخرج سائر الاعراض وسابعها الملك

ويقال له الجدة وهو هيئة الشيء الحاصلة بسبب شيء يحيط به وينتقل بانتقاله

والمحيط به احتراز

كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء المتعمم والمتقمص بسبب شيء آخر وهو

العمامة والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقولنا

قال ما لحقه احترازٌ عما لا يلحقه كالدرهم الذي يكون في يد زيد وقولنا
ينتقل بانتقاله احترازٌ عما لا ينتقل بانتقاله مثل البيت فان هاتين الصورتين
لا يقال لهما الملك في هذا الاصطلاح ومنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا
في غيره كالقاطع ما دام قاطعا ومنها ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا
عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير ان يفعل
وان ينفعل لهاتين المقولتين دون اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال
قد يقالان على ما قطع شيئا وانقطعت حركته كما يقال لمن انقطعت حركته هذا
القاطع عنه وكذا يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله
واما ان يفعل وان ينفعل فلا يقالان على الشيء الا حال تأثيره في غيره
وتأثره عن غيره وهذا الكلام لا وجه له لا بحسب العربية ولا بحسب الاصطلاح
الا ان يحمل وهو ولا لهذا الفعل على التجدد دون المصدر واما قال المصنف
المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان انحصار الاعراض
فيها غير برهاني بل مشهور بين ارباب الصناعة ولان من المذاهب الغير
المشهورة ان المقولات منحصرة في ثلاثة في الكم والكيف والاضافة والعلم
ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات وان جنسية هذه المقولات
لما تحتها غير معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه المقولات
او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لهذه المقولات
لان الامر في هذه المقولات مفتقر الى البيان فلو كان العرض جنسا لهذه

المقولات لكان ذاتيا لها وذاتي الشيء لا يثبت له بالبرهان قال ــــ الثالث
اقول ــــ البحث الثاني من المباحث المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع
الانتقال عليها احتج على امتناع الانتقال على الاعراض جمهور العقلاء و
احتجوا عليه بان تشخص افراد الاعراض يحتاج الى محلها بناء على ان
التشخص مرتبة زائدة فتشخص افراد الاعراض ليس بنفس ماهياتها ولا لشيء من لوازم
تلك الماهيات والا لزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد
من كل نوع من تلك الاعراض الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن
انواع الاعراض غير منحصرة في الاشخاص ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها
لعوارضها الحالة فيها لان حلول تلك العوارض فيها موقوف على تعينها وتشخصها
لان الشيء ما لم يتشخص لم يحل فيها العوارض فلو توقف تشخصها على تلك العوارض
لزم الدور واذا بطل هذه الاقسام علم ان تشخص تلك الافراد لمحالها
فلو انتقل تلك الافراد عن تلك المحال اذ لو فارقت المحال بطل تشخصها
فلا تبقى تلك الاعراض موجودة وللقائل ان يقول يمنع الحصر لجواز ان
يكون تلك العلة امرا مفارقا قال ــــ المفارق اي الى الجسم
الجميع على السواء فلا يكون علة للتشخص فرد معين والا لزم الترجيح بلا
مرجح قلنا ممنوع لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول
المشخصات مختلفة وان منع توقف حلول تلك العوارض على تعينها
لجواز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا يتأخر عن الحلول

فرق بخلاف الجسم اثبات الجواب سواء سلم ما ذكرتم من ان الاشتغال ما ذكرتم من
من الدليل بمعنى امتناع الاشتغال على الاجسام او انتقال تشخص افراد الجسم اى تشخص الجسم المعين
ليس لماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصرت انواع الجسم في اشخاصها ولا
لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول تلك العوارض على تعينها فهو لمحالها فلا
ينتقل افراد الجسم عن محالها لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح
ما ذكرتم من الدليل وتقرير الجواب ان الامر في العرض بخلاف ما في الجسم فان
علة تشخص الجسم مادته المعينة كما عرفت انفا في فصل المادة فاحتياجه الى
الحيز ليس لتشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل بالمباد لا بالحيز قال البحث الثالث
اى سواء كان في هذا الحيز او في حيز اخر ١٢ م
اقول البحث الثالث من المباحث المتعلقة بنفس الاعراض في قيام العرض
بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى من قيام شيء
بشيء هو حصول شيء في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز كقيام السواد
بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول عرض في حيز تبعا لحصول عرض
اخر فوجب ان يكون المتبوع في التحيز عرضا لكن المتبوع في التحيز لا يكون
الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم
ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام هو الاختصاص الناعت كالسرعة
اى اختصاص الشيء الناعت
بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل
على ان المعنى بالقيام ما ذكرنا لا ما ذكرتم انا نقطع على ان صفات الله تعالى
قائمة بذاته مع امتناع تحيزه تعالى وان سلم ان القيام بمعنى ما ذكرتم لكن لم

لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر كاللون فانه
حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز والسواد ايضا
حاصل في الحيز بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز واحتج الحكماء على جواز
قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة التي هي عرض
فيكون قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطء
بالحركة دون الجسم هو ان المنعوت بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة
سريعة او بطيئة دون الجسم وهذا نظر اذ فيه انما يلزم ان لو كان القيام
اى كون السرعة والبطء قائمين بالحركة
بمعنى الاختصاص الناعت اما لو كان بمعنى ما ذكر المتكلمون فلا
قال البحث الرابع الى اقول البحث الرابع من المباحث
المتعلقة بنفس الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري
بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب بدليلين الاول ان البقاء
عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اى لا يجوز ان يكون العرض
باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض والثاني ان العرض لو بقي لامتنع
زواله لان العرض لا يزول لنفسه اى لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه
لانه لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا لوجوده
فينقلب الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا
ولا يزول لمؤثر موجب وجوده كطريان الضد على المحل اى لا يكون سبب
زوال العرض طريان الضد على المحل لان وجود الضد الطاري

في المحل مشروط بعدم الضد الاول عن المحل فلو حصل عدم الضد الاول
بوجود الضد الطارئ يلزم الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي كزوال
شرط فان شرط العرض هو الجوهر بان نقول حينئذ لا يكون لامر وجودي
ولا لعدمي لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرطه وذلك الشرط ان كان عرضا
يلزم الدور وانه محال وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط
هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر اخر لا الى نهاية فيلزم
التسلسل وانه محال واعلم ان المصنف اقتصر على الشق الاول من
الترديد لاقتصاره على لزوم الدور وعدم تعرضه للزوم التسلسل
ولا يزول لفاعل بالاختيار كما قال الله تعالى يفعله لان الفاعل بالاختيار لا بد له
من اثر يوجده والا لم يكن مؤثرا فيكون موجدا لذلك الاثر له عدما وقد عرفنا
عدما بحيث فعلم بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا
يجوز بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول بالمنع
المذكور اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن لم لا يجوز
قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه قد بينا ضعفه واجيب عن الدليل
الثاني بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد وجوده اي يجب عدمه في
زمان معين بعد ان يبقى مدة كذلك وهذا كما قلتم ان العرض جاز في الزمان
الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وايضا الالزام مشترك
بان يقول ذو ان العرض محال لانه لا يزول لذاته ولا لمؤثر موجب وجودي

وان المؤثر

ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم اذ يجب بان عدم العرض
يقتضيه مؤثر مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون
طريانا للضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا طاريا على المحل او بان
عدم العرض يقتضيه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ
انحصار شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض على سبيل الوجوب
فان الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها
ما لا يجوز بقاؤها وذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان
يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انعدامها ينعدم
الباقي لزوال شرطه او بان عدم العرض يقتضيه فاعل بالاختيار وقوله
لا بد له من اثر يوجده قلنا لا نم لجواز ان يكون اثره عدما متجددا اي يكون
اثره نفس الاعدام وقد تمسك النظام بهذا الدليل الذي ذكرناه من
وهو في امتناع بقاء الاجسام قال الخامس في الحلول
البحث الخامس من الابحاث المشتركة بين الاعراض في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين فنقول لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم في
المكانين اي لو جاز في العقل ان يكون العرض الحال في هذا المحل بعينه
الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم
الحال في ذلك المكان والثاني باطل بديهة فكذا المقدم وفيه نظر اذ قياس
الاعراض على الاجسام في الحلول في المحال غير معقول اذ لو صح ذلك لجاز

ان معنى امتناع اجتماع العرضين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين
في مكان واحد لكن اجتماع العرضين في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد والحركة
وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا
واحدا قائما بالمحلين والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ القائل بجواز
قيام العرض الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام
العرض الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد بيانه
على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هو المحال لكن الثاني باطل
لامتناع الاستدلال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين على شخص
واحد محال لما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام العرض
الواحد بمحلين وقد ما قد عرفته وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات المتماثلة
مثل الجسمية كالجوار والقرب يعرض للامرين ويقوم بهما لان المتضائفين
لا بد لهما من رابطة يرتبط احدهما بالاخر فالقائم باحدهما وجب ان يكون
غير القائم بالاخر والا كان لكل منهما استقلال الاخر وهو محال فيكون
العرض الواحد قائما بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما غير الاخر مع
امتناع الانقطاع لا بد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف اي الرابطة
بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الاخر عرض يقوم بجوهرين لانه لو كان
قائما باحدهما دون الاخر لما امتنع الانفكاك كالمتجاورين فانه لما لم يكن

بهما السبب

51

بهما التاليف جاز انفكاك احدهما عن الاخر لكن امتنع انفكاك المؤلفين فيكون
التاليف قائما بهما فيقوم العرض الواحد بمحلين وزعم ابو هاشم ان التاليف
لا يقوم باكثر من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف اخر قائم
بهذا الثالث وباحد الاولين وهكذا في الرابع والخامس الى غير ذلك لانه
لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان
مؤلفين وليس كذلك واجيب عما ذكره ابو هاشم بان اسناد
عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الى الجوهرين ليس اولى من اسناده
الى احتياج احدهما الى الاخر فقط والى الفاعل المختار احدهما بالاخر

قال الفصل الثاني اه اقول الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث

البحث الاول في اقسام الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المنفصل و
المتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم
المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من الوحدات وليس في الوحدات
ولعله يكون حدا مشتركا بين سائر الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك
في حد واحد وهو الكم المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات اي
لا تجتمع اجزاؤه في الوجود فهو الزمان فان فيه جزءا يكون حدا
مشتركا بين سائر الاجزاء كالحال فانها نهاية الماضي وبداية المستقبل ليس اجزاؤه
مجتمعة في الوجود لانتفائه على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار
الذات فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط

اي ثابت الاجزاء المفروضة فيه

وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح
ويقال له البسيط ايضا وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث
فهو الجسم التعليمي ويقال الثخين ايضا اذ الثخين ما له الثخانة والثخن
حشو ما بين السطوح فعلى هذا يكون معنى الثخين ذو حشو بين السطح
وعند لا يكون الا جسما والثخن ان اعتبر بنزول سمي عمقا كما في الماء وان
اعتبر بصعود سمي سمكا كما في السقف وقد يطلق العمق على البعد المقاطع
للطول والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المصنف
والا لكان العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول والطول
هو البعد الذي يفرض اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم وتأخر وقيل الطول هو
الامتداد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع
الى اسفل وحافره والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو
اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الاخذ
من يمين الانسان الى يساره ومن رأس الحيوان الى ذنبه فالخط على
التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان طولا
فان فرض اخر مقاطع له كان عرضا وان فرض خط ثالث مقا
طع اياهما قيل له عمق والطول والعرض والعمق على جميع التفاسير كما
ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرفت قال الثاني في الكم الخ

اقول

52

اقول البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون
كما في نفسه كالمقادير الثلاثة التي مر ذكرها والكم بالعرض اي بالعرض الاول
ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات كما مر
فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق
عليها والحركة منطبقة على المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسا[فة]
التي هي كم بالذات وبهذا يتقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وزمان
فرسخين والزمان من هذه الجهة كم متصل بالعرض والزمان كم
منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام بالساعات والايام والشهور
والسنين فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو كان كما منفصلا بالعرض
يلزم عروض الكم المنفصل للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء
لنفسه قلت لا استحالة في ان يكون الشيء من مقولة يعرض له من تلك المقولة
شيء اخر فان الاضافات يعرض لها الاضافات كالاقرب فان القرب من الاضافات
والاقرب يعرض له القرب ايضا من الاضافات الثاني من الكم بالعرض ما يكون
محلا للكم بالذات اما للكم المتصل فكالجسم الطبيعي فانه محل للجسم التعليمي
الذي هو كم متصل بالذات واما للكم المنفصل فكالمعدودات فانها محل
للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض ما يكون حالا في
محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر فان البياض حال
في الجسم الطبيعي الذي هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم بالذات

الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات كالقوى المؤثرة في
الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان الذي هو كم بالذات فيوصف
تلك القوى بخواص الكم بالذات ان يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية
عددا او زمانا لا لان تلك القوى ذوات كمية في انفسها بل بحسب ما هي اثار
[illegible]دها ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى
عدد ما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل قال الثالث
اقول البحث الثالث في بيان عرضية هذه الكميات وفي بعض
النسخ في عدمية هذه الكميات والثاني اولى اي المتصلة والمنفصلة
الثاني وغيرها قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان
العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج
كما سبق في مباحث الوحدة فالمركب منها لا وجود له في الخارج لا يوجد
في الخارج فالعدد لا وجود له في الخارج وهو المطلوب واما المقادير
اعني الكم المتصل القار الذات فايضا لا وجود لها في الخارج لان المقادير
اما نفس الجسمية او من الجسمية بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء
لا تتجزى وليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيه والا يلزم
انقسام المقادير بانقسام الجسم الذي هو محلها فيلزم انقسام السطح في
الجهات الثلاث كانقسام الجسم فيها فيلزم انقسام الخط في الطول و
العرض كانقسام السطح فيها لكونه محلا للخط ح فينقسم الخط عرضا

والسطح

53

والسطح عمقا منقف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا
عمق وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق
فيه قيل على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذي هو
الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم حلول السريان لكن المقادير
ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها من انقسام محلها وهو الجسم
واجيب بان المقادير من الاعراض السارية والتنافي في السطح مثلا فنقول
السطح مثلا من الاعراض السارية لانه حال في الجسم فح اما ان لم يكن حاصلا
في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا في الجسم فرض وان كان
حاصلا في شيء من اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك
الاجزاء فقط فهو محال لكونه في ذلك الواحد من تلك الاجزاء ذا امتداد
دون الجسم وهو باطل او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم
العرض الواحد بالمحال الكثيرة وانه محال او يوجد السطح في كل واحد
من الاجزاء لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شيء من السطح وهو
المعنى بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب واما قيد الاجزاء
بالمفروضة لانه لو لم يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود
الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما حكمتم فقيدها بالمفروضة ليكون متفقا
عليه المعترض ايضا قائل بالاجزاء المفروضة قال احتج الحكماء
اقول احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسمية بحجتين

الاولى ان الجسم الواحد كالشمعة المعينة قد يتوارد عليه المقادير المختلفة
ويتبدل عنده بان يحصل تارة كرة واخرى مكعبا الى غير ذلك مع بقاء جسميته المعينة
بحالها ولا اخفاء في ان الامور المتواردة المتبدلة غير الجسمية الباقية
في جميع الاحوال الثانية ان الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمي
القائمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف اخرى فينقص
مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته النوعية والمتغير الى الزيادة
والنقصان غير الباقي في الحالين فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل يكون
عرضا قائما بالجسم الطبيعي واذا كان عرضا فصفاته اولى بان يكون اعراضا
واجيب عن الاحتجاج الاول بانا لا نم ان المتغير الوارد على
الجسم انما هو المقدار بل يجوز ان يكون الجسمية الفائدة بحالها والمتغير
انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه وذلك لان ازدياده في الطول يلزم
النقصان في العرض وبالعكس فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال
مختلف وفيه بحث لكون الشكل زائدا على الجسمية دون المقدار
اذ الشكل عين المقدار وعن الاحتجاج الثاني بعد تسليم ان الامر ان
ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز ان يكون
من صفات الجسم الطبيعي سلمنا لكن لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف
لان التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسيبطل قال
الرابع في الزمان اقول البحث الرابع في الزمان من الناس

من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فلو كان قار الذات
لكان هذا اليوم بعينه يوم زمان الطوفان فيلزم ان يكون الحادث في
هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولو لم يكن الزمان
قار الذات لزم تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا
بالزمان اذ يصح ان يقال حدثت تلك الاجزاء في آن معين لا قبله ولا بعده
ولا شك في ان الآن والقبلية والبعدية امور تلحق الزمان فللزمان
زمان آخر ويلزم التسلسل والجواب عن هذا الاحتجاج بان
تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو لذاته
اي نفسه وحقيقته لا لزمان آخر وذلك لان حقيقته التجدد والتصرم يستلزم
نحو تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر بخلاف
ما حقيقته على عدم الاستقرار فلا يلزم التسلسل قال والمثبتون له
اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين الاول
انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا
معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وفي ذلك المقدار
من السرعة فان ابتدانا معا وقطعنا المسافة معا فيتبين ان لكل واحد
منهما وتبين لهما امكانا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك الحد من السرعة
جاء وما للامكان الآخر وان تأخرت الحركة الثانية عن الحركة الاولى وتوافقتا
في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما يقطعه الاولى ضرورة ولكذا

نقطع السائد من المسافة اقل مما تقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى
اخذا وتركا وكانت الثانية ابطا من الاولى فاذن من اخذ الحركة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة
اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين ومن اخذ الحركة الثانية وتركها امكان
قطع مسافة اقل من ذلك الامكان ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون
هذا الامكان جزءا من الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمساواة
والتفاوت والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة والتفاوت و
النقصان فهذا الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس المسافة
لان البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك متساويان في هذا الا
مكان ومتفاوتان في المسافة كما مر وما به الاشتراك غير ما به التفاوت
فهذا الامكان غير المسافة وليس ايضا نفس الحركة كما سيجي فالزمان
امر وجودي مغاير للمسافة والحركة وهو المطلوب قال الثاني
الى اخر قول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود
الزمان هو ان كون الاب قبل الابن امر وجودي فتلك القبلية ليست نفس
وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب وعدم
الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فيكون زائدا على وجود الاب وعدم
الابن وليست تلك القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية
التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم فيكون ثبوتية فالقبلية اذا

الامكان الاول

امر زائد ثبوتي فيكون عارضا لامر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب
واجيب عن كلا الوجهين بان من الامكانات المذكورة
في الوجه الاول التي زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية
لا وجود لها في الخارج كما مر فلا يكون الزمان موجودا في الخارج
وكذا القبلية المذكورة في الوجه الثاني من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود معروضها في الخارج
فلا يثبت مطلوبكم قال ثم اختلفوا الى اقوال
ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر
مجرد اي قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض
عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود حينئذ ولو قبل العدم لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا في الزمان اذ معنى كون عدمه بعد وجوده
هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود
الزمان حال عدمه وانه محال ورد هذا الدليل بان المحال المذكور انما
يلزم من فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه
مطلقا واذا كان كذلك لا يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو
الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط
بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا ظاهر لان الاوسط
غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناه كونه حاويا لجميع الاجسام

والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضا
لانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان هو حركة
الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو
حركة ومنع هذا القول مع انه ايضا قياس في الشكل الثاني من موجبتين
بان الحركة توصف بالسرعة والبطوء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان
لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان
وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ار
سطو وهنا بحثان واجيبوا عليه ذكرنا ان الدليل الاول من الدليلين الدا
لين على اثبات الزمان دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل
ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا
لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات
وهي غير منقسمة لكن الزمان ينقسم ابدا بناء على ان الجوهر الفرد
ممتنع لذاته فالزمان كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان
لا تجتمع في الوجود لانه لو كانت اجزاؤه اما توجد على سبيل التقدم و
التجدد وكل ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لا بد له من مادة
سابقة عليه فللزمان لو كان مقدار المسافة لكان مطابقا لها والتالي
بط لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان
في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار وللحركة

لان المختلفين

لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمتساويان في الزمان قد يختلفان
في المتحرك وليست تلك المادة ايضا شيئا من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار
الهيئة القارة يجب ان يكون قارا ويكون الزمان مقدار المتحرك غير قار فتعين
وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي مقدارها الزمان يكون
مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع عند المحيط او المركز والزمان
لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيتحقق عدم الزمان
في وجود الزمان وانه محال ويكون تلك المستديرة اسرع الحركات لان الزمان
انما يتقدر سائر الحركات بسبب تقدر تلك الحركة التي هي اسرع الحركات
وهي الحركة اليومية لانه [illegible] زمان دور الشمس مثلا بالتقريب ان مقدار
هذه الحركة ساعة وعشرون مثلا لمقدار الحركة اليومية بالتقريب وانما كان
الزمان مقدار سائر الحركات بسبب الحركة اليومية فيكون الزمان مقدارا
للحركة اليومية بالذات ومقدارا لسائر الحركات بواسطتها كما ان المقدار
الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة اولا بالذات ثم يقدر
سائر الاشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان مدار
هذه الحجة الدالة على ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم ومبناها
على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول
المساواة للزمان لذاته اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر
الفرد ممتنع وهو ممنوع في الخارج حتى لا يكون الزمان كما منفصلا وعلى

وفيه ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات مسلم ان يكون لمحل
اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة كما اومأنا
المحوج ذلك في تقدير المجد وكل واحد من هذه المباحث اليه هذا ولمجد
عليها غير معلوم وانقسام المجد مبني على ان الزمان لا ينقطع وهو
غير معلوم وما ذكر لبيانه فقد مر فساده ويجب ان تعلم ايضا ان لنا
في مباحث الزمان تحقيقات ومباحث عميقة لكنا تركناها لانا شرطنا على
انفسنا بقدر الكلمات ان لا نتجاوز عنها قال الخامس في المكان
اقول البحث الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة
العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان اخر فلو لم يكن تلك
الاماكن موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال
من العدم الى العدم محال وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يجد
الانتقال من العدم الى العدم مستحيلا والمكان خارج عن المتمكن
لانه لو كان داخلا فيه كما في مذهب البعض لوجب ان ينتقل بانتقال
المتمكن لان جزء المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلافه ولو لا ينتقل
بانتقال المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارج عنه وهو
المطلوب والمكان عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو وعند شيخ ارسطو
وهو افلاطون عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي

57

ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ لكان خلاء كما لو فرضنا خروج الماء والهواء
من الاناء فعلمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان وعند المتكلمين عبارة
عن بعد مفروض شانه ولكن غير موجود في الخارج بل هو مفروض في خيال الملا
المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون امر موجود وعلى
مذهب المتكلمين امر عدمي قال دليل الاول الخ اقول
دليل ارسطو على ان المكان هو السطح المذكور هو ان المكان اما
السطح المذكور كما هو راينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون والمتكلمين
والثاني اي الخلاء باطل لوجوه سيذكر بعض الاول والوجه الاول من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو
مذهب المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان لكن
وجوده مردود والثاني باطل لان الخلاء الذي بين المدينتين اعظم من الذي
بين جداري حصن فلذا المعدوم وليس امضا امرا وجوديا كما هو مذهب
افلاطون لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم
تداخل البعدين والحادهما لتساويهما في المحل والماهية وجميع اللوازم
فح يلزم ارتفاع الاثنينية وهو ممتنع هو انه يجوز تداخل البعدين وحلولهما
في محل واحد يقتضي ان يجوز تداخل الاشياء الا بعد وهكذا جزءا في حيز
واحد يقتضي ان يجوز تداخل اجزاء العالم في حيز خردل واحد وهو
محال قال الثاني الخ اقول الثاني من الوجوه الدالة على

ان الخلاء ليس امرا موجودا اى المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان
تجرد هذا البعد الذى هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان
كل بعد مجردا وليس كذلك ولا ايضا للعوارض والا لكان البعد بحسب ذاته
مفتقرا الى المحل ومستغنيا لاجل عوارضه فيكون المفتقر الى المحل لذاته
مستغنيا عنه لعارض وهو محال بناء على ان ما بالذات لا يزول بالعارض
قال الثالث انه اقول الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس امرا موجودا اى المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان البعد
الذى هو المكان ان كان مما يتحرك كان له حينئذ لان الحركة عبارة عن الانتقال
من حيز الى اخر فيكون ذلك الحيز هو ايضا بعدا فيفتقر الى بعد اخر وذلك
البعد ايضا الى بعد اخر وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة الى
غير النهاية وهو محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة غير متناهية
كان المجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرفت الان و
المكان خارج عن المتمكن فذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد فلا
يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل واذا لم يكن المكان بعدا
بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن هذا البعد مما يتحرك فالمانع
للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد او ما يلازم ذاته وجب ان
لا يتحرك الاجسام لما في الاجسام من الابعاد المانعة عن الحركة وان
كان المانع عن الحركة شيئا ما يعرض للذات فطبيعة تلك الذات في حد

58

ذاتها قابلة للحركة فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول
بعينه ويعود الالزام المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل
او كون للمكان امر اخر غير بعد قال الثاني لو كان خلاء الخ
اقول الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل
خلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فرضنا وقوع
الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة مثلا وزمان الحركة في فرسخ
ملاء كالماء مثلا يكون عشر ساعات مثلا يكون زمان الحركة مع العائق
اطول من زمان الحركة لا مع العائق وزمان الحركة في ملاء اخر قوامه
يكون عشر قوام الملاء الاول اى يكون ارق من الاول عشر مرات
يكون ايضا ساعة لانه حينئذ يكون نسبة رقة هذا الملاء اى الملاء
الاول كنسبة زمان الحركة في الملاء الاول اى زمان الحركة في الخلاء
لان العائق كلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذى العائق
اعنى الحركة في الملاء الثاني كزمان عديم العائق اعنى الحركة في الخلاء
هف قال الثالث لو كان الخ اقول الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان خلاء
اى بعدا مفروضا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا موجودا كما هو مذهب
افلاطون فلا يكون فيه اختلاف اذ البعد لا متناع الاختلاف في العدم
الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض حيز ابد

اولى من الحصول في البعض الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح اى نسبة
الجسم الى جميع اجزاء الخلاء او الى جميع جوانبه على السوية واذا لم يكن حصول الجسم في
بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول في البعض الاخر فلا يسكن الجسم
في بعض جوانبه لان اختصاصه بالسكون في جانب منه دون
جانب اخر يكون تخصيصا بلا مخصص وهو محال ولا يقبل المجانب
بالحركة لان الميل والحركة من احد الحيزين الى الاخر متوقف على ترك الحيز الاول
وطلب الحصول في الحيز الاخر وذلك يستدعى اولوية والاولوية فيهما
محال فعلم بانه لو ثبت الخلاء امتنع سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل
فالمقدم مثله قال واجيب عن الاول اى اقول واجيب
عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الاثنينية والنقصان
انما حصلتا للخلاء على تقدير كونه مقدرا بالمساواة الفرض على معنى انه لو
كان بين المدينتين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار
الذي بين الصفتين وذلك لا ينافي الامور العدمية ولا وجود سيما عند
الشق الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس
بالبعدين حاصل على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه
الجسم لا يوجب تداخل البعدين ولعاد ما اى حصول الجسم في البعد
المجرد لا يقتضى الا امتناع فيها وذلك يقتضى عدم الامتياز
بينهما لا تداخلهما والحاد ما فيه يقتضى الى المحال وهذا جواب عن الوجه

الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا موجودا واجيب ايضا
بان فاية البعد من حيث هو بعد لا يقتضى الغنى عن المحل ولا الحاجة
اليه وحينئذ لا يلزم من ان يكون المجرد البعد لعوارض ضد ان يكون مستغنيا
بحسب الذات عن المحل وهو بما جا البعد لعارض فيلزم زوال ما بالذات
لما بالعارض فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بعدا موجودا واجيب ايضا بان البعد لا يقبل الحركة
حال كونه مجردا ولا يلزم من ذلك ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد
المانعة عن الحركة اذا امتناع حركة البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع
حركة البعد حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لان الابعاد
الموجودة فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا قال وعن الثاني ان الحركة
اقول واجيب عن الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
بان الحركة لذاتها تقتضى قدرا من الزمان لانه لو كان استحقاق الحركة
الزمان بسبب ما به المانع من العائق فقط وجب ان يكون الحركة في
الخلاء تنتفى لانتفاء الزمان لعدم العائق المقتضى للزمان لكن ذلك باطل اذ
كيف يصح ذلك والحال ان كل متقلد وحركة فهى انما تستقر على مسافة منقسمة
وتكون منقسمة بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها
بعد وذلك لا يتحقق الا في الزمان فعلم بان الحركة من حيث هي تقتضى
زمانا وذلك

وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال
ويختلف بحسب المعاوق قدرا اخر وهو الذي يزيد وينقص بسبب
رقة المعاوق وغلظه فزمان الحركة في الملاء الاول اي عشر ساعات
انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق فيكون زمان
الحركة في الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية لهذا القدر من
الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوق في الملاء الرقيق عشر المعاوق
في الملاء الاول فيقتضي عشر زمان المعاوق الاول وهو تسع ساعات
فلا يكون زمان الحركة في الخلاء وزمان الحركة في الملاء الثاني مساويين
فلا يلزم المحال او نقول الحركة ان اقتضت لذاتها قدرا من الزمان لم يتم
دليلكم لما ذكرنا وان لم تقتض فالحركة في الخلاء تقع لا في الزمان والحركة
الواقعة في الملاء الرقيق تقتضي قدرا من الزمان فلا يكون الحركة
مع العائق كهي لا معه فلا يتم ايضا قال

وعلى الثالث

الاول

واعترض على الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء بان الخلاء بعد تسليم ثبوته ما ولعل العالم لحصول
مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح واما ما ذكر ان لو كان
هناك موضع اخر خال وهو ممنوع واما حصول بعض الاجسام في
بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض كحصول الارض في
المركز والنار في المحيط فلما بين ذلك البعض من الاجسام وذلك البعض

من الجوانب من الملاصقة والمنافرة فان الارض بحسب طبعها وثقلها تنافي المحيط
وتلائم المركز ولما بينهما من اقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام
تقتضي عكس ذلك قال

وعلى الرابع

ويعترض على الاول

دليل ارسطو على ان المكان هو السطح بان قالوا القول بالسطح
باطل لانه لو كان حقا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لكن التالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي لكان للجسم الحاوي مكان اخر لان لكل جسم مكانا ضرورة فالحاصل
وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم اخر ويكون ذلك الجسم الاخر له
مكان اخر وهكذا القول في ذلك المكان فيلزم ما ذكرنا من التسلسل
وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف في الماء
المنحدر بان الماء عليه ساكنا في مكانه والتالي باطل حسا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور لكانت
الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك
لكان الحجر الواقف في الماء المنحدر بان الماء مفارقا سطحا ومتوجها
نحو سطح اخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة
فيجب ان لا يقال بسكون الحجر الواقف في الماء المنحدر بان الماء عبارة
عن بقائه في حيزه وحالة معينة مع السكنات واذا كان كذلك فقد
يفارق سطحا ويتوجه نحو سطح اخر لا ينافي سكونه لانا نقول

بقاء نسبة الجسم مع الساكنات معللا بسكونه اذ بقاء نسبة هذا
الجسم الى الساكنات باقية لانه ساكن واذا كان كذلك فلا يكون السكون
عبارة عن بقاء نسبة الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن
المعلول وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح المذكور للزم ازدياد
المكان وتقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا انكعبت شمعة مدورة
فان المكان يزداد لان السطح المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط
بالمكعب لان الدائرة اوسع الاشكال والمتمكن باق مع ان المكان ازداد
وانتقص التكعيب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة
كرة فان المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن الثاني وهو
ازدياد المكان وتقصه مع بقاء المتمكن بحاله محال فالمقدم مثله وفي
هذه المعارضات نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح
المذكور يلزم تسلسل الاجسام وانما يلزم ذلك ان لو لم ينته الى جسم ليس له
مكان وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط و
اما الثاني فلانا لا نسلم ان الحركة عبارة عن مجرد مفارقة السطح بل هو مع
توجه المتحرك نحو السطح الاخر والتوجه غير متحقق في الحجر الواقف في
الماء فان التوجه للماء لا للحجر واما الثالث فلانا لا نسلم بقاء المتمكن بحاله فان
الشمعة لما خالف مقدارها حال كونها كرية لمقدارها حال كونها مكعبة
لم يكن المتمكن باقيا بحاله في الحالتين قال والدليل على امكان

الدليل

61

الدليل على امكان الخلاء امران الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة
ملساء مثلها بعد انطباقهما فيحصل الخلاء في الوسط اول زمان الارتفاع
لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف لحال كونه على
الطرف يكون الوسط وقد تخلل لان الرفع حركة فلا يحصل في ان
بل في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا
يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يحصل في الخارج خلاء لكان العالم كله
ملاء فاذا انتقلت بقة فلا يمكن ان تنتقل الى مكان خال لانه خلاف
المفروض بل الى مكان مملوء وذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه
ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل فاما
ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف كل حركة كل منهما عن مكانه على حركة
الاخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل الى مكان غير
البقة فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة بقة تدافع جملة العالم
وانه باطل بديهة لانا نعلم بالضرورة ان تحرك البقة الى مكان مملوء بالجسم
الذي قد ينتقل الى مكان اخر ولا يلزم حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي
وراءه ويتكاثف الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة
فيخلع مقدارا اكبر ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال مقدار
وحصول مقدار اخر فرع على وجود الهيولى وهو فيثبت المقدار وكلاهما
ممنوع قال الفصل الثالث في الكليات اقول الفصل الثالث

في الكيف وقد عرفت نفي الاستقرار حل حصر الكيف في هذه المقولة في اقسام اربعة

الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني الكيفيات النفسانية

اي المختصة بذوات الانفس والثالث الكيفيات المختصة بالكميات والرابع

الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية وسيجيء امثلتها مفصلة اما

القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث البحث الاول في اقسام

الكيفيات المحسوسة فنقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة

الذهب سميت انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات

واما تسمية الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات فلانفعال

الحواس عن هذه الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج منها ما ينفعل عنها

الحواس ثانيا كالاشكال والحركات والاشكال بالالوان التي ينفعل عنها

الحواس بواسطة الضوء الذي هو شرط لوجودها لا للاحساس بها وقد

نظر اولا لان الكيفيات المحسوسة تابعة بالانفعال للمزاج اما بالشخص

كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي فلولا

الحلاوة العسل تكونت في مادة تكونت عسلا وانفعلت انفعاله

لحدثت الحلاوة لاجل ذلك وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او ما يتبعه

للمزاج بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء فان الحرارة التي في النار ليست

لشخصها تابعة لمزاج الجسم المركب الحاصل للنار لان المزاج حرارة موافقة

لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج الجسم المركب

لاستحصها

62

لاستحصها وكذا القول في برودة الماء والكيفيات المحسوسة تنقسم باقسام

الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي التي تدرك بحس اللمس وهي

الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربعة كيفيات

اولى لتكيف البسائط بها اولا وبتوسط البسائط تتكيف بها المركبات ثانيا

والخفة والثقل والصلابة واللين واللزوجة والملاسة والخشونة والى المبصرات

وهي التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات

وهي التي تدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى المذوقات

وهي التي تدرك بحس الذوق وهي الطعوم والى المشمومات وهي التي

تدرك بحس الشم وهي الروائح والبحث الثاني في تحقيق

الملموسات وفيه احوال البحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة

والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة بنا الى تعريفها والحرارة

تحصل بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث ان الحرارة اذا اثرت

في الجسم المركب ولا شك في انه مركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة فلو

ان الهواء الطف من الماء والماء من الارض تصعد الالطف فالالطف

لكونه اقبل للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة

في اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام ينتقل الى الحيز

الطبيعي فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبعه فالجزء الهوائي

ينضم الى الهواء والمائي الى الماء والارضي الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شانها تفريق

المختلفات

وهي المجانسات الا اذا كان الالتحام بين البسائط شديدا فان الحرارة تفيد
سيلانا ودورانا دون التفريق ان كان اللطيف والكثيف قد قربا من التساوي
من الاعتدال لانه اذا قوي عمل الحرارة فيه لم تقو على التفريق لما بين الاجزاء
اللطيفة والكثيفة من التلازم والتجاذب فكلما مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية
وسيلان كما في الذهب وقد يفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف
غالبا على اللطيف لا غلبة في الغاية كالحديد او لو كان غالبا في الغاية
لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق ويفيد تصعيدا بالكلية ان قويت
الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر
لو كسا قويا والاشبه بالحق عند المصنف ان الحرارة الغريزية
مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة الغريزية تستتبع الحيوة دون
النارية وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة
للحرارة النارية وعلم مما ذكرنا مغايرة الحرارة الفائضة عن الكواكب للحرارة
الغريزية وقيل الحرارة الغريزية حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسرة
سورتها بالمزاج وقد تحدث الحرارة بالحركة وهي اسرع الحدوث بالتجربة
لا يقال ـــ لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة
التي هي غير النار فصارت نارا بسبب حركات الافلاك لان
العناصر الثلاثة في وسط الافلاك كالنقطة بالنسبة الى المحيط واللازم

باطل

63

باطل فالملزوم مثله لانا نقول ـــ ان الافلاك لا تقبل السخونة لما عرف
فلا تسخن بذاتها واذا كان كذلك فلا تسخن ما جاورها من العناصر والحاصل
ان المدعى هو ان الحركة تحدث الحرارة فيما يقبلها فلا ينتقض بالفلك كما ذكر
قال ـــ واما البرودة الخ اقول ـــ واما البرودة فقيل
عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فلا تكون البرودة كيفية ثبوتية
ويكون التقابل بينها وبين الحرارة حينئذ تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول
بان البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس اما عدم الحرارة
او نفس الجسم وكلاهما باطل لان المحسوس ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس
ولا الجسم ايضا والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة فكان الجسم الحار
كذلك فبطل ما ذكرتم قال ـــ واما الرطوبة الخ اقول ـــ
واما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
بالغير ومع سهولة الانفصال منه كما في الماء فلا يكون الهواء حينئذ رطبا
لا يقال ـــ لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء
اذ العسل الصق بالجسم من الماء لانا نقول ـــ ان العسل وان كان الصق
من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة اذ هي
عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال ولذا في الماء لكن على ان
شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة بل الرطوبة عبارة عن سهولة
الالتصاق والماء اسهل التصاقا من العسل لانه يمنع الاصبع في الماء

اسهل من غيره في العمل فقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول
الشكل وسهولة تركه فيلزم ان تكون النار ارطب لكونها ارق فيلزم ان يكون
اقبل للشكل واسهل للترك وفيه نظر والرطوبة بهذا التفسير غير السيلان
فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متوالية
متصلة في الحس تدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا
واستحال ان يكون التراب رطبا ويلزم من هذا ان لا يكون الماء سيالا عند
الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة او هو متصل واحد
كما هو عند الحس عندهم واذا عرفت تفسيري الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها على
اختلاف الرايين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة كانت اليبوسة عبارة
عن الجفاف ولو كانت عبارة عن كيفية توجب سهولة الشكل وسهولة الترك
كانت اليبوسة عبارة عن كيفية توجب عسر قبول الشكل وعسر الترك
قال واما الخفة الخ اقول واما الخفة فهي قوة يتحرك
بها الجسم من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة يتحرك من محلها بواسطتها مدافعة
هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا
والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل
فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز اخر ويلزم ان يكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع او يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا
اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه والا لم الميل فلا يكون نفسانيا وهو

ما يكون اسما

ومنها ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد
وقد يكون قسريا طبيعيا ومنها ما يكون انبعاثه من نفس جسم غير ذي ارادة كميل الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء ولم يتعرض المصنف لهذا القسم وقد يكون قسريا
ومنها ما يكون انبعاثه من خارج الجسم المتحرك بتلك الحركة كميل الحجر المرمي الى فوق
وقد يجتمع الميلان احدهما طبيعي والاخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي
الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وميلا قسريا وهو متوجه اليه ايضا
ايضا ولذلك كانت الحركة اسرع حينئذ مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل وحده
او احدهما طبيعي والاخر نفساني كميل الانسان المنحدر فان فيه ميلا بدنيا
بسبب غلبة الثقل عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني
في اتفاقهما في جهة الحركة ضروري وقد يجتمع الميلان الى جهتين اذا قسرنا
الميل بما يوجب المدافعة لا نفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء
الواحد والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما والعلم به ضروري ولاجل
جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة
يختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر لان المعاوقة من قبول الحركة من
القاسر في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير حينئذ وفيه نظر لجواز ان
المعاوق هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم اختلاف حركة الجسم
الكبير والصغير في السرعة والبطوء قال والصلابة الخ

اقول ... والصلابة عبارة عن كيفية بها تمانع الغامز واللين عبارة
عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل
الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان فبعضها ما تمانع الغامز وعدمها فيكون
التقابل بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء
بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا التفسير يكون الملاسة
والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة
لاستواء وضع الاجزاء فانها تكون ح من مقولة الكيف دون الوضع وهو
المراد من قوله الا اذا فسرتا بكيفيتين ما يعرض للوضع قال الثالث الخ
اقول البحث الثالث في تحقيق المبصرات وهي الالوان والاضواء
اما الالوان عند الامام فمن اظهر المحسوسات ماهية حقيقة وظلية اى
وجودا فلا احتياج الى التعريف وقيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع
الزجاج المتخيل فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركبه من اجزاء شفافة
صغار يخالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون مزاج بتصغيره فلا يكون
البياض لونا حقيقيا وفي المثال الثالث نظر والسواد يتخيل من كثافة
الجسم وعدم غور الضوء فيه فلا يكون السواد ايضا لونا حقيقيا
فالالوان لا حقيقة لها واحتج على هذا القول بان ما ذكر
من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء

قد يكون

قد يكون اسبابا لحدوث البياض والسواد اى يكون لحدوث البياض
والسواد اسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض والسواد
حقيقيين ولئن سلمنا ان البياض الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
ليس لونا حقيقيا لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا وانما يلزم
ذلك ان لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم وهو ممنوع اذ البياض يحس
فيما لا يتخيل فيه ذلك الاختلاط المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض
وليس ذلك لمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله والمبلل العذراء
وهو دواء كاللبن الرائب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه
وصفا الى ان يبقى الخل في غاية الاشفاف مخلوطا بما طبخ فيه المرداسنج بعد
ما طبخ فيه القلي مصفى غاية التصفية فان ذلك الدواء يجف بعد الابيضاض
وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهواء فيه والمشهور ان اصل
الالوان هو السواد والبياض والبواقي الالوان تتركب منهما وقيل
اصل الالوان خمسة والخضرة والحمرة والصفرة وحقيقة الحال غير معلوم
وبعد التوقف قال وزعم الشيخ الخ اقول زعم الشيخ
ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء لانا لا نحس بالا
لوان في الظلمة فعدم الاحساس بالالوان ح اما لعدمها او لمانع وهو
الظلمة غير الاول باطل والثاني وهو ممنوع ... الظلمة الا بعد وباطل
لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق ... الاول

وهو عدم الالوان وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ هو انه
لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك
لا نرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء شرطه
قال فيه الالوان قد توجد الى اقول
هذا تفريع على وجود الالوان والالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة
كالبياض الذي لم يختلط به شيء من الاجزاء السواد وتوجد ضعيفة اذا
اختلطت بها اجزاء صغار من لون تضاده تلك الالوان اختلاطا لا يتميز مع
ذلك الاختلاط بعض تلك الاجزاء عن البعض عند الحس كالبياض الذي
اختلط به اجزاء السواد اختلاطا كذا قال واما الاضواء الخ
اقول واما الاضواء فغنية عن التعريف وقيل انها اجسام
شفافة تنفصل عن الجسم المضيء بذاته وتتصل بالجسم المستضيء لان الاضواء
متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل انعكاسها بمقابل المضيء
بذاته الى غيره والانحدار حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء
اجسام واعترض على هذا القياس الدال على كون الاضواء اجساما
بمنع الصغرى بان نقول لا نسلم ان الاضواء متحركة ويمنع دليل الصغرى بان
نقول لا نسلم ان الاضواء تنحدر اذ لو كانت منحدرة لرأيناها في وسط
المسافة بل الاضواء تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها
من شيء عال سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل حدوث

الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء
بذاته واعترض على هذا القياس بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت
اجساما متحركة لمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة فلا يحصل
الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء لو كانت اجساما
فان كانت محسوسة سترت ما خلفها وليس كذلك لانا كلما كان الضوء اكثر
لما وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو
باطل حسا وقيل الضوء هو اللون ورد هذا القول بان الضوء قد
يحس به دون اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة يحس بالضوء ولا يحس
باللون اما لانتفائه او لانتفاء شرطه قال ثم ان منها الى اقول
ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة
المضيء لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا
ومنها ما هو ضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي
على وجه الارض حينئذ مضيء لمقابلة الهواء المضيء بمقابلة الشمس وكالضوء
الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضيء بالغير ويسمى الضوء الثاني نورا
كما سمي الضوء الاول القوي ضياء كما نطق بها الكتاب الالهي حيث
قال هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا
ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي

على وجه الأرض وقت الإسفار فإن قلت لو كان الهواء الذي
على وجه الأرض ح مضيئا لوجب أن يحس بضوئه كما يحس بضوء الجدار
المضيء قلت إنما لا يحس به كما يحس بضوء الجدار المضيء لضعف
ضوء الهواء دون ضوء الجدار وفيه نظر وأما الذي يترقرق على الأجسام
ويستر لونها وكأنه شيء يفيض منها فيسمى لمعانا فإن كان ذاتيا يسمى شعاعا كما
للشمس وإلا أي وإن لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من الغير يسمى بريقا
كما للمرآة إذا وضع في مقابلة الشمس فالشعاع مقول بالاشتراك اللفظي
على اللمعان الذاتي وعلى الضوء الذاتي الضعيف قال والظلمة الخ
أقول الظلمة عدم النور عما من شأنه أن يكون منيرا فيكون التقابل بين
النور والظلمة تقابل العدم والملكة وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة
عن الإبصار فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين ومنع التفسير الثاني
للظلمة بأنه لو كان الظلمة كما ذكرتم كيفية مانعة عن الإبصار لوجب أن لا
يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه ولا يرى ما حول تلك النار
والتالي باطل فلا يكون الظلمة مانعة عن الإبصار ويقابل أن يقال
الظلمة كيفية تمنع الإبصار إذا كانت محيطة بالمرئي وما ذكرتم محيط بالرائي
دون المرئي فلا يتجه النقض ح قال الرابع في المسموعات أقول
البحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الحروف والأصوات أما
الحروف فهي كيفيات تعرض للأصوات فيتميز بها عن صوت آخر مثله في

في الثقل والخفة تميزا في المسموع واحترزنا بالقيد الأخير الذي لم يذكره المصنف
عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فإن ذلك التميز ليس بمسموع
وهو ظاهر ويجب أن يزاد لفظ مثلا بعد قوله عن صوت كما ذكرنا لأن الحرف
الواحد يمكن أن يتلفظ به مرتين بحيث يتميز من غير فرق في الخفة والثقل والحروف
ينقسم إلى قسم مصوت وهو الذي يسمى حروف المد واللين وهي مشهورة و
إلى قسم صامت وهو ما عدا حروف المد واللين وأما الصوت فغني عن التعريف
والمشهور أن السبب الأكثري للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة بتموج
الماء أعني الأمر الحاصل بالتداول بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون
وهذا التموج أيضا إنما يحدث بسبب قرع عنيف وهو الإمساس العنيف أو
قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل على أن القرع والقلع علة
للتموج الموجب للصوت الدوران فإنه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم
بعدمهما وكذا الكلام في التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا لا يفيد
إلا غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم أنه يفيد العلم فإنما يفيد أن لو
وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع صور عدمه وههنا ليس كذلك
فإنه لو موج الهواء لوجد التموج بدون الصوت قال المصنف
المشهور أن السبب الأكثري للصوت هو التموج ولم يقل السبب للصوت
هو التموج والمشهور أن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
الحامل للصوت إلى الصماخ والدليل عليه من وجوه الأول أن الهواء

جاشم

الحامل للصوت ينتقل من جانب الى آخر بسبب هبوب الريح ولو لم يكن الاحساس
بالصوت موقوفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع الصوت
حينئذ والتالي باطل بالتجربة فالمقدم مثله الثاني ان الاحساس بالصوت
يتخلف عن مشاهدة سببه كما نرى تخلف الصوت في ضرب الفاس على الخشبة
فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الى الصماخ لما تأخر
سماع الصوت عن ضرب الفاس والتالي باطل وكذا المقدم الثالث انه
لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمعه الا ذلك الانسان ولو
لم يتوقف الاحساس على الوصول لسمع الصوت ايضا من لا يصل الى صماخه
وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج موجود فيه والا لما علمت
جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج واما الصدا فهو
صوت يحصل من انصراف هواء متموج مرتين وشكلا ويكون الانصراف
عن جبل او جدار املس بسبب مقاومتها للهواء المتموج الموجب لرجوع
ذلك التموج على هيئته قال الخامس في تحقيق الطعوم الى آخره اقول
البحث الخامس في تحقيق الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا
او معتدلا بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلاثة الفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل في الجسم الكثيف
مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة
والبرودة تفعل في الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم

المعتدل

المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف
حلاوة وفي الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم المعتدل تفاهة هكذا ذكر
الشيخ في الكتاب الثاني من كتاب القانون من عده لكل نوع غلبة الظن
على ما ذكره فضلاء العلم والعجب انه جعل الفاعل للحموضة هنا البرودة
وفي كليات القانون في بحث الاخلاط جعل الفاعل للحموضة الحرارة ومنها
ما فيه طعام لم ينتبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم
فلا يجوز عدها من الطعوم قلت التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني
ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لشدة
تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي هي واسطة في الاحساس
بالمذوقات فلا يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير بسيطة والمعدود من جنس
الطعوم هو هذا دون الاول وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع
المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة
في السبخة ويسمى الزعوقة قال السادس في المشمومات الروائح
الى آخره اقول البحث السادس في المشمومات وهي الروائح يقول
الروائح الموافقة للمزاج يسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح
المخالفة يسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة الى التمثيل بها و
وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم

وليس لانواع الواحد اسما خاصة الا من احدى الجهات المذكورة نعم وقيل
الاحساس بالروائح وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم
وقيل سبب الاحساس وصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة
وهو باطل لما سمعت في البحث السادس من الفصل الثاني من مقالة الباب الاكثر
قال واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الحيوة
والصحة والمرض واللذة والالم وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة
فما كان منها راسخا سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا وبيانها في مباحث
اقول واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية
فهي الكيفيات المختصة بذوات الانفس والمصنف ذكر بعض انواعها
وهي الحيوة والصحة والمرض واللذة والالم وكيفيات يتوقف عليها الافعال
فقال ما ثبت منها سميت ملكة وما ليست راسخة سميت حالا كالكتابة فانها في
ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان تلك
الكيفيات في مباحث قال الاول في الحيوة اقول البحث الاول
في الحيوة الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى
الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع
الحيوان وقال بعضهم هي قوة الحس وقال اخر هي قوة التغذية
واستدل الحكيم ابو علي في كتابه الموسوم بالشفاء على ان قوة الحيوة

مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج حي والا لوجب ان
يعرض له ان يتعفن ويفسد وهو ليس بحساس فعلم ان قوة الحيوة مغايرة
لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما ذكرنا وليس بمتغذ والا لم يكن ذابلا
والنبات متغذ وليس بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية وفيه
اشكال لان الشيخ بان عدم الفعل لعائق لا يقتضي عدم القوة فلا يكون فقد
الحس والتغذية باقيا في العضو المفلوج والعضو الذابل يوجب عدم
محل الاحساس والتغذي عنهما وح لا يلزم مما ذكر تغاير قوة الحيوة
وبينهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر بالفعل وح يكون العضو
المفلوج والعضو الذابل فاقدا القوة للحس والتغذية اذ لا يصدر عنهما
الاحساس والتغذي بالفعل لانا نقول لا نم ان القوة عبارة عما يكون
بل القوة عبارة عما من شانه التاثير بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر
بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ما من شانه ان يؤثر فلم يكن مؤثرا
بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم محل الحس والاغتذاء ومنع اشد لال
الشيخ بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوة الغاذية للحيوان
والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون مشتركة في الاحكام وقد
شرط الحكماء والمعتبر في الحيوة بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة
شرط لوجود الحيوة وذهب بعض المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود
الحيوة والمراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبائع الاربع

وعند المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان اول منها
ومنع المتكلمون قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كان وجودها مشروطا
بالبنية الصالحة لكانت قائمة بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان
قامت بمجموع الاجزاء فان اتحدت الحيوة اي يكون حيوة واحدة قائمة
بمجموع الاجزاء لكان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال وان
تعددت الحيوة اي تقوم بكل جزء حيوة على حدة لكان قيام الحيوة بكل جزء
مشروطا بقيام الحيوة بجزء آخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة
وان كان مشروطا يلزم الدور وانه محال ايضا وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع
كل واحد فالحصر ممنوع لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
قيام الحيوة الواحدة ثم قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة فالموت عبارة عند الحكماء
عن عدم الحيوة عما من شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل
العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق
الموت فالموت مخلوق والعدم لا يخلق والموت ليس بعدم وان الخلق
عدما يكون كيفية وجودية ومنع استدلالهم بان المعنى من الخلق ههنا
التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم قال الثاني في الادراكات
اقول البحث الثاني في الادراكات والادراكات اما ان يكون
ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة واما ان يكون باطنة كادراك
مدارك النفس والقوى الباطنة والادراكات الباطنة تنقسم الى

تصورات

الى تصورات وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق
اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي التصديق الجازم اما
ان يكون الجزم بالنسبة من طرفه لموجب اي دليل او لا يكون لموجب والثاني
اي التصديق الجازم الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي
التصديق الجازم الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه وهو الذي
تعلق التصديق اي نسبة في الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا
يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم والثاني اي التصديق الغير الجازم
ان كان متساوي الطرفين فهو شك والا لم يكن متساوي الطرفين فالراجح
ظن والمرجوح وهم ولكن هذه التعريفات والتقسيمات على المشهور
قال والتصور موجود خلافا لبعض قدماء الحكماء
اي ان التصور اي العلم موجود وهو حصول المعلوم في العالم اي في العقل
وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على وجود مثلا
الصورة انه حصول المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي
كشريك الاله وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره ونحكم عليه بالاحكام
الثبوتية وذلك لان الحكم لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المعدوم الخارجي
اذ المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت
في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب
واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب كون الذهن

جمار

حار او بارد او اسما مستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة

والاستدارة لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها فيحتاج

والثاني باطل والا لزم اتصاف الشي بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لان الالتزام

التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين وكذا بين صورة

الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين ماهيتها في الخارج وان

سلم فلانم ان الذهن يتصف بالحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة

حتى يكون متصفا بها بل القابل لها المواد الجسمانية قال والحق انهم

ان صدقوا اما الصورة انها اقول والحق عند المصنف ان الحكماء ان

ارادوا ان الصورة الموجودة في الذهن ما يشبه الامر المتخيل في المراة الخ

يكون شبيها بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا يكون حالة في المواد

ولا متصفة بصفات الموجود الخارجي فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا

بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام الماهية فباطل لوجهين الاول

ان الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها في محل يقوم به وهو الذهن

والمقصود اي الموجود قد يكون جوهرا فلا يكون الصورة الذهنية مساوية

له في تمام الماهية الثاني ان الشي قد يتصور نفسه كما يقولون ان النفس

الناطقة يدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة في العالم مساوية

للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل

في العالم مثله لزم اجتماع المثلين وانه باطل لا يقال العاقل والمعقول

واحد

71

لان العاقل هو الذي حصر عنده ماهيته مجردة هي صورة المعلوم والعاقل بهذا التفسير

اعم من الذي حصر عنده ماهية مغايرة لذاته او حصر عنده ماهيته هي عين ذاته واذا كان كذلك

فلا يلزم اجتماع المثلين فيما اذا تعقل الشي ذاته لعدم التغاير اذا العاقل والمعقول

حينئذ واحد لانا نقول تصور الشي عين نفسه محال بالبديهة واذا كان محالا

فلا بد من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية له في تمام الماهية

وقيل العلم هو تعلق خاص بين العالم والمعلوم ويتعدد العلم بتعدد المعلومات

لوجوب تغاير النسبة عند تغاير المنتسبين وهذا التفسير يشكل بتعقل الشي

نفسه فان تعقل الشي نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة ذات

توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد

العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعدد تعلق الصفة بالمعلومات تغاير الصفات

في ذلك تلك الصفة لجواز ان يكون شي واحد من الاشياء الكثيرة تعلقات

قال فرعان الاول اقول لما ثبت ان المثلين فرعان على القول

بالصورة الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة العقلية اي الموجودة

في العقل يفارق الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست بمحسوسة

ويفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية متى تعددت المادة او احلت فيها صورة

امتنع ان يحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة العقلية فانه يجوز ان يحل في

القوة العاقلة صور كثيرة معا ويفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية يمتنع ان

يحل في مادة هي اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة العقلية

والصورة العقلية يجوز تحللها في العاقلة وتفارقها ايضا في ان الصورة الخارجية

متى فقدت ذاتها بحدوث صورة اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة

وحدوث اخرى بخلاف الصورة العقلية الفرق الثاني من ان الصورة العقلية

كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا محالة

ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها فان الصورة الموجودة في العقل

صورة جزئية في نفوس جزئية فيتشخص بتشخص الا انها كلية بل يعني كليتها اما لان المعلوم

بهذه الصورة امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك

النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة

الحاصلة منه في ذهننا نسبته الى زيد والى عمرو سواء اذ اخذت مشخصات

كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساويا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي

قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة امر كلي

نظرا فان المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا موجودا في العقل فلا يكون

كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا في الخارج فاولى بان لا يكون كليا

وسقد كليته يبطل الفرق قال ~~والعلم الاجمالي اما اول~~

والعلم اما اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدا

تفاصيل تلك الامور كمن استحضر مسائل تفصل جوابها ثم يسال عنها فانه يحضر عنده حالة

بسيط هي مبدا تفاصيل تلك الاشياء التي كانت متصورة على التفصيل واما علم

يتعلق بامور متعددة لكل واحد من تلك الامور كمن علم ما تبدد مركبه متفصلة الاجزاء في العقل

ومبدءا بعضها من بعض واقسام العلم اما فعلي وهو مثل ان تتصور شيئا فتفعله واما

علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته قال ~~مسئلة للنفس الى الاول~~

هذه المسئلة كالتتمة لمباحث الادراكات اقول فيه هذا اصل للنفس في

الادراكات اربع مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهو عند كون ادراك

النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال ويسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية

ان يحصل للنفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من

المشاركات والمباينات وتتهيأ بها لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة التي

هي مناط التكليف والدليل الدال على كونها مناطا للتكليف قد بيناه في الاصل

المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء

من غير تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل المرتبة الرابعة ان يستحضر النفس النظريات

وتلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى العقل المستفاد قال ~~الثالث في القدرة~~

اقول ~~البحث~~ الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة

والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة ميل يعقب اعتقاد

الضرر في المكروه وقيل القدرة هي مبدا الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية قدرة

وفاقا على التفسيرين لكونها مؤثرة وفق الارادة ومبدا ولكونها مبدا

للافعال المختلفة التي هي التغذية والتنمية وتوليد المثل والحس والحركة والقوة

الفلكية قدرة عند من يجعل القوة الفلكية شاعرة ومريدة على التفسير الاول للقدرة

كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة لنيل التشبه بالعقول

دون السفر الثاني لكون صدور ما يصدر منها على نهج واحد والقوة النباتية
قدمت على السفر الثاني لانها مبداء الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية والتوليد
المثل لا على السفر الاول لكونها غير ذي ارادة والقوة العنصرية خارجة
القدرة بالسفرين لكونها ليست ذات ارادة ولكون صدور ما يصدر منها على نهج
واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة وتاثير
المزاج يكون من جنس تاثيرهما والقدرة ليست كذلك اي ليس تاثيرها من جنس
تاثير الحرارة والبرودة لان تاثيرهما الفعل وهو باطل لانه ان اراد بكون المزاج
من جنس الحرارة والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم ولا يلزم من ذلك
ان يكون تاثيره من جنس تاثيرهما وان اراد كونه من نوعهما فممنوع قال
والقوة اعم اي القوة مبداء الفعل سواء كان ذلك الفعل مختلفا كالقوة
الحيوانية او على نهج واحد كالقوة العنصرية وهو المراد بقوله مطلقا وقد يقال
القوة لامكان الشيء مجازا اذا كان المراد بالقوة القوة الفاعلية للفعل وبالامكان
الامكان الخاص لا الاستعدادي لان القوة موضوع لامكان الشيء
عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق
لفظ القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان الاستعدادي
لكان بينهما ترادف والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق
روية وفكر كمن ملك الكتابة فانه يصدر عنه كتبة الحروف من غير سبق روية
والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء

معا ان القوة الفعلية التي لحالها متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الثاني حصل الضد الثاني
بخلاف الخلق وان الخلق لا يكون كذلك وهو ظاهر ومن ثم ما واما نسبة الفعل
والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة للشرائط اي العلة التامة لان
القدرة لو استحالت تامة للضدين والا يلزم اجتماع الضدين وانه محال ولا حل
ان المراد بالقدرة العلة التامة فرغم المانع لصلوح القدرة للضدين ان القدرة
مع الفعل بالزمان لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد
ارادة كرامتهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته والرضا عن ترك
الاعتراض ومن الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على الطاعة والكرم
نوع من الارادة اذ الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبقه فالعزم
جزم الارادة في الشيء الذي تردد او تريد ان تفعل قال اللذة والالم
اولى العقلاء لوام في اللذة والالم يعني الالم واللذة بديهي لان كل
حساس يدرك كلا منهما بديهة ويدرك التمييز بين كل منهما وبين ما عداهما
وما هذا شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حساس
يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما فممنوع وان كان
المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما لذاته بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك
بداهة تصورهما واما قولهم في تعريفهما ان اللذة هي ادراك الملائم من حيث انه
ملائم

وان الالم هو ادراك المنافي من حيث انه مناف ففيه نظر لانهم ان ارادوا بهذا
التفسير جعل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروه اصطلاحا فلا مشاحة فيه وان ارادوا
به ان ما ذكروه حدهما ففيه مناقشة لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس
ادراك الملائم او هي ادراك الملائم ويتغاير من تلك الحالة ومن ادراك الملائم
فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام في الالم واذا كان كذلك
فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا لهما والحق ان الامام زعم ان تصورهما بديهي
والتميز بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم بنا فينا في هذا المقام ونقول
انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره وان اعترف هذا فنقول انما
زيد ما على ما اورد المصنف في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم وفي تفسير الالم
قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة عن ادراك ذات الملائم بل
عن ادراكها من حيث هي ملائمة فان لذة الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات
الحلو بل عن ادراكها من حيث هي حلوة وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات
المنافي بل عن ادراكه من حيث هي منافية فان الم المرارة ليست عبارة عن ادراك
ذات المر بل عن ادراكها من حيث هي مرة وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم والعود
الى الحالة الطبيعية خطأ لان اللذة لو كانت عبارة عما ذكر لوجب ان لا تحصل
اللذة الا بعد الالم والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن

وبالوقوف

76

وبالوقوف على مسألة علمية وبالشعور بمال في اثناء عدم خطور مثل الامور بالبال
قبل حصولها والتالم بفقدها قال — الخامس في الصحة والمرض
اقول — البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة هي حالة او ملكة تصدر بسبب
تلك الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء سليمة اما الحالة
والملكة فقد مر تفسيرهما واما باقي القيود فظاهرة الا انه لا يليق ايرادها
فيما نحن فيه من يريدها فليطالع شرح القانون للشيخ العلامة قطب الملة
والدين الشيرازي دام ظله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم
تلك الحالة او الملكة فعلى هذا التفسير للمرض لا واسطة بينه وبين الصحة واما
باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد ونظائر ذلك كالغضب
والخوف والخجل فغنية عن البيان لان لكل احد يدرك كل واحد منها فيفرق بين كل
النفسانية وبين ما عداها كذلك وما هذا شانه يكون تصوره ضروريا غير محتاج الى
البيان وفيه ما عرفته في ان اللذة والالم بديهيا التصور قال — واما القسم الثالث
اقول — واما القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة بالكميات
والكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون عارضة للكميات من غير ان تتركب
عنها وغيرها اما ان يكون عارضة للمتصلات اي للكميات المتصلة كالاستقامة
والانحناء والتشكل فانها من خواص المقادير ومتوسط لها
او يكون عارضة للمنفصلات اي للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية والتركيب
فانها من خواص الاعداد اما الزوجية فظاهر واما الاولية والتركيب فلان

الاولى عما ان تركون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلاثة والثانية ان
تركون العدد بحيث يعدها الاثنان وهو على الواحد واما ان يكون الكيفيات
المختصة بالكميات مركبة من تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة العارضة
للجسم المركبة من الشكل وهو من الكيفيات المذكورة ومن اللون وهو من الكيفيات
المحسوسة قال وأما القسم الرابع اقول وأما القسم الرابع
وهو الكيفيات الاستعدادية فتلك ان كانت استعداد نحو اللاقبول كالصلابة
سمى قوة وان كانت استعداد نحو القبول ضعفا ولا قوة قال الفصل
الرابع في الاعراض النسبية اقول الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفي
ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في
ماهيتها اي في وجودها انكر معظم هذه الاعراض جمهور المتكلمين الا الاين
فانهم قالوا بوجوده وقالوا بان هذه الاعراض ليست من الامور الموجودة
في الخارج اذ لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها
ضرورة ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها من الامور النسبية فيكون
لحصولها في محالها حصول آخر ويتنقل الكلام الى حصول ذلك الحصول في المحال
ويتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا
يلزم ما ذكروا وايضا منقوض بالاين احتج الحكما على ان النسب
من الامور الوجودية بان الاعراض النسبية قد تكون محققة في الخارج
لكون السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر ولا

محقق

محقق بمساواة الكائنة محققة في الخارج فهذه الاعراض من الخارجيات
دون الاعتبارات العقلية وليست اعداما لانها تحصل للشيء بعد ما لم
يكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوق فيصير فوق والحاصلة بعد العدم
لا يكون عدما ضرورة وليست ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يتعقل الا حال
اي من ذاته ما يعقل بالقياس الى الغير فهذه الاعراض امور وجودية زائدة على
ذات الجسم وهو المطلوب ونوقض احتجاج الحكماء بالفنا والمضي وتقريره
انه يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة على كون النسب امورا موجودة في الخارج لزم
ان يكون الماضي والفنا عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفات
فالمضي والفنا ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفات في نفسه
سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد
العدم والحاصل لا يكون عدما وليسا عبارتين عن نفس ذلك اليوم لانهما
لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث تحقق ذلك اليوم ~~وذلك اليوم~~ حين كان
حاضرا لم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن امران وجوديان زائدان على ذلك
اليوم واما بطلان التالي فلانهما لو كانا موجودين في الخارج لزم قيام الصفة
الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم واما بطلان قال
الثاني الاين اقول سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا
الكون جنس لانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد واما
الحركة فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكانين اي كل آن يكون
في مكان وهي قريب من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد ان كان
في حيز آخر فيتبين من هذا تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من
جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه الحركة فبينهما تقابل العدم
والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو
مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك لان الجسم في اول زمان
حدوثه لا يكون حينئذ ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير
متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون
بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون
في معنى الكون لا نوعا منه قال وقال الحكماء الخ اقول وقال الحكماء
الحركة كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من حيث كون ذلك الشيء بالقوة وبيانه
هذا التعريف ان الحركة ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول
الحركة للجسم كمالا له اذ المعنى بالكمال هو فعلم بان الحركة كمال وتغاير هذا الكمال
اعني الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال ليست الا
التأدي الى الغير كالوصول الى المقصد بخلاف سائر الكمالات فانها ليست
عبارة عن التأدي الى الغير فيكون حصولها متوجها اليه وهي الوجود الذي ينتهي
التأدي اليه فيكون حصول ذلك الغير كمالا ثانيا لكونه متأخرا عن الحركة

الغير م

فعلم ان الحركة

76

فعلم ان الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام باقيا كذلك يبقى شيء من الحركة وان
كان التوجه وصولا لا توجها فعلم ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن
الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا اولا من كل وجه لانها بالنسبة كمالا في جسميته
بل هي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصل هذا التعريف ورد
ما قال قدماء الحكماء وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج والحاصل ان الحركة هو كمال اول للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا واما
والامام فسر بهذه العبارة لئلا يناقض في اللفظ قال وذلك قد يكون الخ
اقول وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل وهو ازدياد
مقدار الجسم من غير ضم شيء اليه من خارج كانتقال الماء من الجمود الى الذوبان
وكالتكاثف وهو انتقاص الجسم من غير فصل عنه كانتقال الماء من الذوبان الى
الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون للجسم بسبب ضم جسم آخر اليه على وجه يكون
متداخلا في الاصل متدافعا اجزاؤه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون
في سن الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم بسبب فصل جسم كما في الشيخوخة وقد
يكون في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى الحركة في الكيف استحالة
وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه فانه بها يختلف نسب اجزائه بعضها الى
بعض والى الامور الخارجة عنها بالتدريج ويسمى حركة دورية وقد يكون في الاين
كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون الحركة في الجوهر لان
حصول الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم

طولا وعرضا وعمقا

متداخلا

بالتحليل

لكون النار هواء

انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى وتسمى حصول الجوهر دفعة
كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا يكون ايضا في سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها
ثانيها وقوع الحركة دفعة وهي من الامثلة هذا ما ذكره ... واجاب دفعة ...
خوفا من الاطالة من اراد بها فليطالع المبسوطات قال ولا بد لكل حركة من
اقول ولا بد لكل حركة من ان يتحقق من ستة امور متعلقة بالحركة وهو المبدا
وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي يقع فيه الحركة من المقولات كالاين
والكم والكيف والوضع وما له الحركة وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة
اليه وما به وهو المحرك والزمان هكذا افاد الطائي قول الامام في الملخص وهذا التعدد
غير صحيح لاختلاف المتحرك الذي لا بد للحركة منه وايضا لو صح فانما يصح ان لو كان
المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة لكنه ليس كذلك لانه اعتبر ما فيه الحركة
اعم من ذلك ثم المراد ما له الحركة هو المتحرك وسيعلم قال وتشخص الحركة بها
اقول وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض
الواحد بمحلين ولا يكفي بعرض المصنف بهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة
ما الحركة فيه اما وحدة الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا لم تكن الحركة ذات الموضوع
الواحد قد يتحرك الى جنسين زمانين واما وحدة ما فيه الحركة فلا يعتبر في الحركة لو لم
يكن واحدا لم تكن الحركة متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد
ينتقل الموضوع الواحد من مكان الى آخر ومع ذلك يتحول الى واحد واذا اتحاد
ثم يتشخص الحركة الامر وحدة ما فيه وفيه نظر لان الانتقال والنمو لكونها حركتين

حركتين لا يمكن ان يقعا آن واحد بل الصواب ان يقال في زمان واحد لعل
نسخة المصنف كانت كذلك الا ان التغير انما وقع من الناسخين ومتى اتحد
ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدا والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد
احدهما لتعدد الزمان قطعا ولا عبرة بوحدة المحرك لان المحرك الواحد قد يفعل
حركات مختلفة ولا بتعدده لان المحرك اذا حرك جسما وقبل انقطاع تحريكه لو حرك
محرك اخر كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك قال وتنوعها بتنوع ما منه
اقول وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية يكون بتنوع ما منه الحركة
وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان مبدا الهبوط هو المحيط ومنتهاه
هو المركز ومبدا الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان
بالنوع وقد يكون بتنوع ما فيه الحركة وان اتحد المبدا والمنتهى كاخذ الجسم الابيض
من البياض الى التصفر ثم الى التحمر ثم الى السواد تارة واخرى من البياض الى
الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد والعنب ولتنوع المحل وتنوع الموضوع
وتنوع الزمان ان قدر تنوعه بان يكون اجزاؤه مختلفة بالماهية في تنوع الحركة
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد ومعروض واحد
لجواز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثرها واختلاف الموضوعات
مع اتحاد الحركة الواحدة العارضة لها واشتراك الازمنة المختلفة في
معروض واحد هو الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدارا
للحركة كما عرفت قال واختلافها اقول اختلاف الحركة بالجنس

على معنى ان كل حركة يكون داخلا تحت جنس مغاير للاخرى يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة
التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة
في الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغايرة للاخرى باعتبار كون كل واحد منها
داخلا تحت جنس مغاير للاخر اعني الاين والكيف والكم قال وتضادها لها
اقول وتضاد الحركات ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان او فقد
تضاد ما سبق آنفا من ان المختلفات يجوز اجتماعها في امر واحد وليس ايضا
لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود والهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات
لتضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كما للتسود اي الحركة من البياض الى السواد
والتبيض اي الحركة من السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان
بحسب الذات واما بالعرض كما للصعود والهبوط فان مبدأيهما ومنتهاهما
اعني المركز والمحيط متماثلان بحسب الذات لكن عرض لهما التضاد بحسب العوارض
من حيث ان احدهما صار مبدأ والاخر صار منتهى ولقائل ان يقول ان المركز
والمحيط لا يختلفان بحسب العوارض ايضا لان كل واحد منهما مبدأ
ومنتهى فان قلت مبدأية احدهما تضاد مبدأية الاخر لكون احدهما
مبدأ للهبوط والاخر مبدأ للصعود وهما متضادان اولا لو تعلل تضادهما
مبدأيتهما بتضاد الحركتين لزم الدور قال وانقسامها اقول
انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان اي الزمان الذي هو مقدار الحركة اذا انقسم
انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة

78

في كله فيلزم انقسام الحركة بانقسام الزمان وينقسم ايضا بانقسام المسافة لان كل
الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ايضا انقسامها بانقسام المسافة
وهذا الانقسام يختص بالحركة المكانية وينقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة
عرض حال في المتحرك فلو انقسم المحل انقسم الحال [illegible] وفيه نظر واعلم ان هذا
الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك ان لم يكن له اجزاء بالفعل فظاهر
وان كان فالحركة يعرض للجسم اولا وبواسطته للاجزاء قال ولا بد لها من قوة
اقول ولا بد للحركة من قوة توجبها لان الحركة امر ممكن لا بد له من علة وتلك القوة
ان كانت يكون تحريكها من سبب خارجي اي يكون سببها امرا خارجا عن ذات المتحرك
سميت الحركة قسرية وان لم يكن تحريكها من سبب خارجي فان كان لتلك القوة شعور
بما يصدر عنها سميت الحركة ارادية والا طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات اما سريعة
وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر او مسافة مساوية في زمان
اقل واما بطيئة بخلافها والبطوء ليس لتخلل سكنات في البطيء لوجهين الاول انه
لو كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة بين عدو الفرس نصف يوم الى
حركات الفرس المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركات الفرس الالف مرة
فيكون سكناته ازيد من حركاته الالف مرة فينبغي ان لا نحس بحركاته المفروضة
في تلك السكنات لكنا لا نحس بشيء من سكناته فبطل القول بذلك الثاني انه لو
جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات لكان بطوء انتقال ظل الخشبة المغروزة
مقابل الشمس بالنسبة الى بعد ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل

نسبة فضل حركة الفلك الاعظم ربع الدور الى حركة الفرس

لجاز ان يرتفع الشمس جزا ويسكن الظل ولو جاز ان يرتفع الشمس جزا ويسكن
الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث مثل ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن
الظل حالا ولكن ذلك باطل بالمشاهدة وفيه بطريق الموجب للبطوء في الحركة
الطبيعية ما نعد المخروق وهو المعاوق الخارجي كالهوا مثلا وفي الحركة القسرية
معاوقة الطبيعة وهو المعاوق الداخلي وفي الحركة الارادية ما يمنعها والحق
ان يكون في الحركة القسرية كلاهما كما في الارادية قال والمشهور انه
اقول والمشهور من الحكماء انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين
مختلفتين وهما يظنه سكون لان الميل المحرك بجسمه لا بد وان يكون حاصلا معه
الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالميل
الموصل الى ذلك الحد موجود حال الوصول وذلك الوصول يكون في آن والا
لكان للجسم عند وصوله الى الحد حركة في ذلك الحد بعد واصل فلا يكون الوصول
وصولا واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل كذلك في آن والحركة عن
هذا الحد لا بد وان يكون لميل آخر لامتناع ان يكون الميل الواحد مقتضيا لحركتين
مختلفتين وحدوث الميل الثاني لا محالة يكون في آن آخر لامتناع اجتماع الميل
عن الشيء مع الميل اليه في آن واحد ويكون بين الآنين زمان لا محالة والا لزم
تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا وهو المطلوب وفيه نظر لجواز
هذا الدليل على امتناع اجتماع الميلين المختلفين في آن ومنع تتالي الآنات
قال الثالث في اقول البحث الثالث في الاضافة يطلق المضاف

بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة
وهو جاء في غرضنا وعلى العارض والمعروض جميعا وهو المضاف المشهور ومن
خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالقوة والفعل في الخارج والذهن
اي كل واحد منهما ملازم للآخر في الوجود واذا عدم احدهما عدم الآخر كما
للابوة والبنوة ومن خواصها ايضا وجوب انعكاس كل واحد من المضافين الى
الآخر اي الحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه فكما
يقال الاب اب الابن فكذا يقال الابن ابن الاب وانما قلنا من حيث هو مضاف
لانه اذا اضيف احدهما الى الآخر لا من حيث هو مضاف لم يلزم الانعكاس
كما يضاف الاب الى الابن من حيث هو انسان ويقال الاب اب انسان لا ينعكس
فلا يقال الانسان انسان اب ومن خواصها ايضا ان الاضافة اذا كانت مطلقة
او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك مثلا النصف المطلق بازاء
الضعف المطلق وبالعكس واذا حصلت النصفية في جانب حصلت الضعفية
في الجانب الآخر وبالعكس هذا في نفس الاضافتين اما لو حصل موضوع احدى
الاضافتين لم يلزم من ذلك تحصيل موضوع الاضافة الاخرى فان الراس مضاف
عارض له لعضو ما بالقياس الى [illegible] ولا يلزم من العلم بذلك العضو العلم
بالشخص المعين الذي له ذلك الراس لتكافؤ الاضافتين في الوجود الذهني
كما عرفت قال ثم منها ما [illegible] اقول هذا اشارة الى
تقسيم الاضافة بوجهين الاول هو ان يقول ثم من الاضافة ما يتوافق

وذلك كالتماثل ح

في الطرفين كالتماثل الحاصل في مقولة المتماثلين والتساوي الحاصل في مقولة المتساويين
وهكذا التساوي فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي ومنها
ما مختلف وهو كالاختلاف اما ان يكون اصلا فا محدودا معينا كالكون الشيء
نصفا لشيء اخر وكون الاخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين هو النصفية
وفي الطرف الاخر هو الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف محدود اي
له حد معين او يكون اصلا فاغير محدود كالكون الشيء زائدا على شيء وكون
الاخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية وفي الطرف الاخر
هو الناقصية وهما مختلفان وهذا الاختلاف فليس له حد معين اذ الزائد
على الشيء ليس منضبطا الى حد وكذا النقصان عنه [illegible] والمضاف
بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها
صار مضافا الى الاخر كالعاشق والمعشوق فان في العاشق صفة ادراكية
لاجلها صار عاشقا للمعشوق وفي المعشوق صفة مدركة لاجلها صار معشوقا
لعاشقه او في احدهما اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة فقط الى
ان يتصف بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون المضاف الاخر
كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها صار مضافا
الى المعلوم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما للعالم وقد
لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون شيء

منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر كاليمين والشمال فانه
ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها صار يمينا ولا في الشمال صفة حقيقية
لاجلها صار شمالا ومتى تعرض له اي والاضافة تعرض
جميع المقولات العشر باسرها فالجوهر الذي عرض له الاضافة كالاب والكم المتصل
الذي عرض له الاضافة كالعظيم والكيف الذي عرض له الاضافة كالاعلى والمضاف
الذي عرض له الاضافة كالاقرب والملك المعروض للاضافة كالاكسى والفعل المعروض
لها كالاقطع الذي عرض له الاضافة كالقليل ومتى المعروض للاضافة كالاقدم
والوضع المعروض لها كالاشد انتصابا ولم يتعرض المصنف له والاضافة تتبع في تحصلها
ونوعيتها وجنسيتها وتضادها ما يعرض لمعروضاتها فان كان المعروضات متخالفة
او انواعا او اجناسا او اضدادا كانت الاضافات كذلك والا فلا
فرع التقدم له اقوال تقدم الشيء على الشيء قد يكون
بالزمان على معنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد المتأخر فيه كتقدم ذات
الاب على ذات الابن وقد يكون بالذات والطبع على معنى ان المتقدم يوجد
بدون المتأخر دون العكس كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم
الشمس على ضوئها وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على المأموم او اجل المبدأ
المحراب وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان المصنف
زعم ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعل قسيما له وليس كذلك
فان اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى واكثر يشهد الكتب

كالاخ والابن الذي عرض له الاضافة

الشيخ الرئيس واطنب في بيان المقولات التسعة بما لا مزيد عليه فليتحقق الكلام والله اعلم

قال الباب الثالث في الجوهر اقول الباب الثالث في الجواهر

وقد عرفت في صدر الكتاب تقسيمه قال الحكماء في تقسيم الجوهر انه اما ان يكون
محلا لجوهر اخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او يكون
مركبا من جوهر محل ومن جوهر حال وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون
محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق بالذات فان تعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف فيه اي تعلق بسببه فذلك هو النفس والا فهو العقل
وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ
البدن لا يطلق على الجسم السماوي اصطلاحا وقال المتكلمون في تقسيمه
ان كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل
القسمة وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب منحصرة في فصلين لان المبحوث عنه
فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم واجزاؤه او مفارقا قال الاول
في مباحث الاجسام الجا اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام
البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين هو ان
الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم
وانما قلنا قابل للابعاد الثلاثة لان الجسم وان كان لا يخلو عن الابعاد
لكن لا يخرج عن قبول هذه الابعاد اي عن امكان فرض هذه الابعاد فيه وانما
الزوايا القائمة ليخرج عنه السطح فان السطح يمكن ان يفرض فيه الابعاد

الثلاثة

الثلاثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون على الزوايا قائمة واعترض على
هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف مكان الجنس لم يثبت جنسيته
للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع
مكان الفصل ان كان عرضيا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا
دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه لكن الجوهر جنس للجواهر فيستدعي
فصلا اخر لتميزه عن بقية الجواهر وينقل الكلام الى ذلك الفصل ويتسلسل
واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل
فصلا لم يكن هذا التعريف حدا وبهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس
فصلا علم ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان يقول لو كان الجوهر جنسا
للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن البعض اما ان يكون بفصول وهي ان كانت
اعراضا لم تكن اجزاء للجواهر فلا تكون فصولا لها وان كانت جواهر دخل
الجنس فيها فيستدعي فصولا اخر لتميزها عن باقي الجواهر وينقل الكلام
الى تلك الفصول ويتسلسل واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو
جنس للجواهر التي هي انواعه ام لا فان ذلك مما لا يشتبه على احد بل
الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر
ام لا وقد سقط ما ذكره اكثر المتأخرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر
انما يستدعي فصولا اخر لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو ممنوع لانه لم
لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع فلا يلزم

يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق عليها تعريف الجوهر يكون اعراضا
لا محالة وان صدق عليها لم يكن الجوهر جنسا للفصول ايضا اذ المقدر
خلافه وقالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل العريض العميق وقيل يحتاج
الجسم في تحققه الى ثمانية اجزاء اثنان للطول واثنان للعرض واربعة
اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق وقال بعض اصحاب الاشاعرة
في حد الجسم انه المركب من جزئين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة
ولا يمكن ان حقيقة الجسم الطبيعي ذلك الحد الذي ذكره لما عرفته لان كل
عاقل يعلم ان الجسم المتعين ذو حجم ومتحيز وذو امتداد في الجهات المختلفة
من العالم وان كان لا يخطر بباله الابعاد المتقاطعة على الزوايا
القائمة والطول والعرض والعمق على التفسير الذي ذكروه والجزء الذي
لا يتجزى فان جميع ذلك من التصورات الغامضة التي لا يحصل الا للافراد
من الاذكياء الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون من اجلى ما
يعرفه بالاخفى فيكون باطلا قال المبحث الثاني في اجزاء
المبحث الثاني في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة
الطبائع التي يكون جزؤه المحسوس مساويا للكل في الاسم والحد كالماء والهواء
مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغرها ولا قطعا لصلابتها
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزامه انقسام ما لا
ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل مركبة من اجزاء كذا

82

غير متناهية وهو مذهب النظام من متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى
ان الاجسام البسيطة متصلة في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها
مفاصل والمقاطع ولكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات
متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان نقول ان الاجسام
البسيطة قابلة للانقسامات اتفاقا فتلك الانقسامات اما ان يكون حاصلة
فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل من التقديرين فاما ان يكون متناهية
او غير متناهية فقد حصل لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة
المذكورة قال حجة المتكلمين الى اخره حجة المتكلمين
على مطلوبهم ثلاثة الاولى هو ان الجسم قابل للقسمة ضرورة وكل ما هو
قابل للقسمة ليس بواحد بوحدة الوجه الاول انه لو كان واحدا لقامت
به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسامه لان انقسام المحل توجب انقسام
الحال وفيه نظر اما لان الوحدة صفة وجودية سلمناه لكن لم لا يلزم
انقسامها لاستحالة انقسامها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه حلول السريان وهو
ممنوع سلمناه لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام
للمحل لان الوحدة والانقسام متنافيان متعاقبان على الهيولى او على الجسم
على اختلاف المذهبين الوجه الثاني ان كل منقسم اي قابل للقسمة يعني
مقاطع اجزاء بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقاطع النصف والثلث والربع
الى غير ذلك وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه
بالفعل

بالفعل لا متناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون كل قابل للقسمة
منقسما بالفعل بعدها بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر
لان تميز المقاطع بالخواص المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف على تحقق تلك
المقاطع وهو محل النزاع الوجه الثالث ان هوية القسمين المتفاصلين بالقسم
كالماء اذا قسم قسمين ان كانت حاصلة قبل القسمة فهو المطلوب وهو ان
كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم تكن حاصلة قبل القسمة بل حدثت بعد
القسمة لكان القسم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين وهو باطل
اذ لو جاز ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوض براس ابرة بحرا لكان
قد اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفى على احد وفيه نظر
لان مجرد الاستبعاد في مثل هذه المسائل لا يكفي فاذا ثبت ان كل جسم
اما اولا وانا نثبت ان كل جسم قابل للقسمة فرورة ويثبت
ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه الثلاثة التي بيناها آنفا فثبت
ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو مذهب الحكماء والمشهور ثانيا
بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكانت تلك
الاجزاء ذات اجزاء اخر لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء
لا نهاية لها وهو محال لوجهين الاول ان كل عدد سواء كان متناهيا او
غير متناه فالواحد موجود فيه فرورة فاذا اخذنا من تلك الاجزاء من الاجزاء
الغير المتناهية التي تركب الجسم منها يحصل في كل جهة من جهات الجسم حجم

83 كما مر فيحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلاث
ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء حينئذ الى حجم سائر الاجسام
المتناهية المقادير التي تركبت مما لا يتناهى نسبة متناهي القدر الى متناهي
القدر ضرورة لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم والا لم يكن
التاليف مفيدا للمقدار بل عبثا العدة واذا كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم كان نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم آخر كنسبة احاده الى احاده
ضرورة فلو كان جسم متناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كان نسبة
الاحاد المتناهية اعني احاد الجسم المولف مما يتناهى الى الاحاد الغير
المتناهية اعني احاد الجسم المولف مما لا يتناهى الى الاحاد الغير المتناهية
اعني احاد الجسم المولف مما يتناهى نسبة متناه الى متناه لما مر لكن ان نسبة الاحاد
الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد
الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر لانه
ان اراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا حسب ما لزم من كلامه اولا فلا نسلم
ان الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المولف مما لا يتناهى اذ كل جزء من
اجزائه اذا اخذته وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به
ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نسلم ان المولف
من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مولفا مما لا يتناهى فاعرفه فانه
دقيق الثاني لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة

المعينة لتوقف قطع المسافة المعينة على قطع اجزائها ضرورة وقطع كل
جزء مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع
نصفها وهلم مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيحصل
قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على
انقضاء زمان غير متناه الذي هو محال لكن القطع غير محال حسا
فلا يتركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر لانا لا نسلم ان القطع حينئذ
يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مولف مما لا يتناهى وانقضاؤه ليس
بممتنع لان كل زمان معين حينئذ مولف مما لا يتناهى ايضا فثبت ان
تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل فقط فان قلت المراد بقوله وتلك الا
جزاء لا تنقسم اي لا تنقسم اصلا قلت لو كان كذلك فقوله والا لكانت
ذات اجزاء اخر يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم
منه كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون
في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها وهذا ايضا ليس بممتنع بل هو عين
مدعى الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على امتناعه **قال**
وايضا النقطة الخ **اقول** الحجة التاسعة من حجج المتكلمين
على مطلوبهم هو ان النقطة موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة
بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب
وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم محلها اذ لو انقسم

محلها ~~كذلك ومحلها جوهر~~ لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام
محلها كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو
المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ هي
عند كثير من الحكماء من الامور الموهومة التي لا تحقق لها في الخارج وان سلم
فلا نسلم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل
حلول السريان **قال** وايضا فالحركة الخ **اقول**
الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة غير منقسمة
اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا الان من شان اجزاء الحركة عدم اجتماعها
في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة وجب ان لا ينقسم
ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه الحركة الحاضرة يلزم انقسام
الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا
الحركة غير منقسمة هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة الحاضرة غير منقسمة
وهو وجود جوهر لا ينقسم وهو المدعى فثبت بهذه الحجة ان في الاجسام
ما لا يقبل القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة
عدم انقسامها اصلا فممنوع لجواز انقسامها بالوهم وحينئذ لا يلزم ان لا
يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم من انقسامها بالقسمة
الوهمية عدم اجتماع اجزائها في الوجود وان اراد بها عدم انقسامها

الخارجية

بالفعل فمسلم ولا يلزم من ذلك الا عدم انقسام محلها بالفعل وذلك
لا ينافي جواز انقسامه بوجه آخر فعلم بان اللازم من الدليل الاول والثالث
وجود جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا يقال لو كانت الحركة ليست الا في
الماضي او المستقبل واما الحال فغير موجودة لانها نهاية الماضي وبداية
المستقبل وكلاهما معدومان وحينئذ لا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول
لو كان كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وهو باطل لما عرفت في باب
الحركة **قال** احتج الحكماء الخ **اقول**

احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول ان الجوهر
الفرد على تقدير وجوده متحيز وكل متحيز فيمينه غير يساره ضرورة
والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب
القسمة لا يقال ذلك التغاير ليس لذاته بل لتغاير وجهيه فلا يوجب
الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين
ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم
تغاير محلهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو محال
الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق
احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر آخر هكذا وتحرك الجزءان
كل منهما الى صاحبه على التساوي تحاذيا لا محالة وتلك المحاذاة انما تكون
على ملتقى جزئين كمنتصف الثاني والثالث في هذا المثال فيلزم انقسام كل
واحد

من الاجزاء الاربعة ابتداء الجزئين المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط فرد ان وقد بطل
لانا لا نمنع حوادث حركة الجزئين لان القابل للحركة هو الجسم لا المتحيز مطلقا الثالث كلما قطع
المتحرك السريع بحركته جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يساوي
البطيء السريع في جزء او يقف في جزء اخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطوء
لتخلل السكنات وان قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى
بالمرفقة هذا الدليل للجسم الذي اجزاؤه وتوهمنا ظلا مثله في بعض الاوقات كان
مثل هيكل الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجزء فيكون لذلك الجسم نصف
للجزء المتوسط وهو المدعى واما ما قد بين اقليدس من ان كل خط يمكن تنصيفه
وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط المركب من اجزاء وتر الخامس اذا فرض خط
مركب من ثلثة اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء آخر وتحرك الخط الى جانبه
وتحرك الجزء الى ابين فان تحرك الخط مقدار جزء فلا بد وان ينتقل الجزء الفوقاني
انتقالا نافرضناه كذلك فان انتقل الى فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان
الجزء الثاني من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه الذي هو مبدأ
الحركة فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني لحصوله في المبدأ وقد فرض انتقاله
عنه هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء الفوقاني قطع
جزئين حين ما قطع ما تحته اعني الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء
الفوقاني جزءا نصف زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء يكون نصف
حركة ما تحته مقدار ان فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وما يطابقهما من المسافة

فينقسم مسافة ايضا وهو محال وفيه نظر لانا لا نم ان الجزء الفوقاني اذا اسفل
الى ما فوق الجزء الثاني وجب ان لا ينتقل لانتقال الجزء الثاني الى مكان الجزء
الاول وانما يلزم ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع
وايضا فالمحال انما لزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة الجزء وايضا
فهو من الفساد ما مر في الوجه الثاني السادس الجزء ان تشكل على تقدير وجوده
لان لكل موجود متناه ولكل متناه شكل فان كان الجزء المتشكل كرة اي يحيط به
حد واحد فاذا انضم هذا الجزء باجزاء اخرى وقع فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم
بعضها الى بعض كان بينها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء امثل منه الاجزاء
المضموم بعضها الى بعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء امثل منها ملاناها
بها فلا بد وان تنتهي الى فرج شانها ما ذكرنا فيلزم منه انقسام الجزء ضرورة ان
ما دخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الجزء المتشكل غير كرة اي يحيط به
حدود فوق واحد كالمربع ذو زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا
السابع لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا ادرت الرحى فيهما قطع
الطوق العظيم منه جزءا من المسافة قطع الطوق الصغير اما ان يقطع اقل من
جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما فيلزم تساوي الطوق الصغير
والطوق العظيم في الاجزاء وهو محال او لا يقطع الطوق الصغير شيئا
جزءا ويسكن بان اخرى فينفكك اجزاء الرحى وهو محال ايضا حسا وكذا الكلام
في الزجاج في هذه الشبه الثلاث قال ... قالوا الجسم متصل

86

في نفسه اقول ... ثم الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو انتهى
لزم الجزء وقد ثبت استحالته فبطل مذهب الشهرستاني ايضا والقابل لتلك
الانقسامات ليس نفس الاتصال لان الاتصال ينعدم عند حصول الانفصال
والقابل يبقى مع المقبول فالقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه نظر
اذ القابل انما يجب ان يبقى مع المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال
امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم واعلم ان دليل المتكلمين على الانقسام الفعلي فقط
في الاجزاء كما مر بيانه فلا تناقض بين المذهبين بالحقيقة اذ من الجائز ان لا ينقسم
تلك الاجزاء فعلا وتنقسم وهما كيف وهذا هو الذي ذهب اليه ديمقراطيس
ولقائل ان يقول ان الحجة الثانية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها لا تدل
على امتناع الانقسام الفعلي فقط بل تدل على امتناع الانقسام بوجه من الوجوه
لانهم استدلوا فيها بالنقطة والنقطة تمتنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا نقال
التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في الاجزاء ممتدة ابدا
الى جواز القسمة الانفكاكية فان الاجزاء المفروضة متماثلة في طبيعتها
النوعية والاشياء المتماثلة انما تفترق حيث يكون شيئا غير مختلف فيصح
من كل اثنين من تلك الاجزاء ما صح بين جزئين اخرين من الانقسام وعدمه فيصح
من الجزئين المتباينين فيما يجيء ان المتماسان من الاجزاء الموجودة بالفعل

في الجسم ما يصح من الجزء المنفصل وما الجزء الوهمي فالجزء الواحد من الاتصال
الواقع للانتبه وبالعكس اي يصح من المتصل من الانفكاك الواقع للاتحاد
الاتصال ما يصح من المتباين فعلم بان القسمة الوهمية منتهية الى جواز
القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان من الفرض مناقض صريح لوجوب
الشاهد من امتناع الانقسام الفعلي ومن جواز الانقسام الفعلي لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغيرة في غاية الصلابة فلا يلزم ما
ذكرتم فاما لمنا الكلام في علي انحاء تلك الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك ويكون تلك الاجزاء
قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض فلا يثبت الهيولى وفيه
نظر لان تلك الاجزاء اختلفت بكونها قابلة للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها
عن ذلك مانع خارجي وهذا يكفينا في ذلك قال المصنف وان سلم ان
الجسم ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يكون الاتصال هو وحدة الجسم
والانفصال هو تعدده وهما عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما الجسم
لا الهيولى فلا يلزم مطلوبكم قال —— فرع الاولى هذا
الكلام الذي تقرر فرع على وجود الهيولى والصورة وهو يشتمل على الوعد
في فرع الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن المادة
لوجهين الوجه الاول ان الصورة على تقدير وجودها مما يمتنع عنه على ما سنبينه
وكل ما هو كذلك فهو … فالصورة [illegible] لا تنفك عن التناهي والتشكل

فالموجب

87

فالموجب للتناهي والتشكل ليس نفس الصورة الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها
والا لتساوى اجزاء الصورة كلها في التناهي والتشكل لاشتراكها في نفس الصورة
الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل اي المفارق اذ لو كان هو
الفاعل وحده لاستغنت الصورة بالانفصال عن قبول الفصل والوصل
وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل اي الهيولى مع ما فيه من الصفات
من الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة
لا توجد بدون الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بناء
على نفي الجزء وكلما قبلت القسمة الوهمية قبلت القسمة الانفكاكية لما عرفت
من ان القسمة الوهمية منتهية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل
القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر من تقرير مقدمات فالصورة لها
مادة فرع وهو المطلوب الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك
عن الصورة والدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت
من الصورة وتكون ذات وضع اي تكون قابلة للاشارة الحسية بانها هنا
او هناك وان انقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا نعني بالجسم سوى
ذي وضع ينقسم في جميع الجهات وان لم تنقسم في جميع الجهات فاما ان
لا تنقسم اصلا وهو النقطة او تنقسم لكن لا في جميع الجهات وح
ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين كان سطحا لكن الهيولى
ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا بجسم تعليمي لكون الهيولى جوهرا

ويكون الجسم التعليمي عرضا وليست ايضا نقطة ولا خطا ولا سطحا لذلك فعلم
بان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وكانت ذات وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة
وكانت غير ذات وضع كانت نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية فاذا
لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لا يستحيل ان يكون جسما كذا الهيولى
وصح امكان حصول وضع غير مترجح الجايز بلا مرجح وهو محال فعلم بان
لا تتجرد عن الصورة وكانت غير ذات وضع فالهيولى لا تتجرد عن الصورة مطلقا
وقد ظهر ان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة
للصورة لا يمكن ان تتجرد عنها اما لو كان هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها
لساير الهيوليات بالنوع لا يتناولها الوجه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت عن فالبرهان م
الصورة لكانت موجودة بالفعل ضرورة وتكون مستعدة لقبول الصورة فهذا
الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها فتكون الهيولى مقتضية للقوة
والفعل معا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا لما مر من ان الواحد لا
يكون مبدأ لشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي منه القوة وهي قوة قبول الصورة
وما يقتضي منه القوة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى وينقل
الكلام اليها ويتسلسل وانه محال وان لم تتجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى
عن الصورة فلكل منهما الى الاخر افتقار وكيفية الافتقار هو النوع الثالث
ونذكر ان نقول الهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها وتحيزها لان بقاء
الهيولى وتحيزها بدون الصورة يستلزم تجرد الهيولى عن الصورة وانه

محال

محال لما عرفت ان ساير الصورة وتشكلها بدون المادة محال الفرع الرابع ان المادة
كما لا تخلو عن الصورة الجسمية فكذا لا تخلو ايضا عن صورة اخرى نوعية وهي
الجواهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدأ للاثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو
الهيولى عن مثل الصورة لما اختلف الاجسام في النبات والامكنة والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية وقبول
التشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان هذه الامور المختلفة
لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها لكونها مشتركة والامور
المشتركة لا يمكن ان تكون مبادي للاثار المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة
قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على السوية
بل لا بد من جواهر مختلفة يمكن ان تكون مبادي لهذه الاثار المختلفة وهي
الصور النوعية فالـــــــــــــ واعلم ان بناء الح اصل
واعلم ان بناء هذه الكلام في اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد
احدهما عن الاخر على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته كما سيتلى عليك
وح يجوز ان يوجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة
ولم يختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة النوعية فلا يتم ما ذكروا
وح بنفي الفاعل المختار فانها لا يتم اذ للمعترض ان يجوز اشتغال الصورة
بعضها من غير ان بالهيولى ماهيولى لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي و
التشكل هو الفاعل وحده فهو لو كان كذلك لا يتعلق الصورة بالاشتغال

فلا نسلم قولكم انه محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين الدالين
على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل للاتصال هو الهيولى فهذا
المنع بعد تسليم تلك المقدمة لا يكون متوجها وللمعترض ايضا ان يجوز عدم
استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية بان يقول لا نم
ان كل ما يقبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر
الجواب عنه وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على
الفرع الاول وللمعترض ايضا ان يجوز اقتضاء الماهية المجردة عن الصورة
وضعا معينا وحيزا محددا لكن لا مطلقا بل بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه
ان يقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت ذات وضع ثم
لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يلزم الترجيح بلا مرجح وانما
يلزم ذلك ان لو كان الموجب للوضع المخصوص نفس الهيولى اما اذا كان الهيولى
مع شرط اقتران الصورة بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على
الوجه الاول من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان
يجوز كون الواحد مبدأ الكثير وتوجيهه ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى
مبدأ للقوة والفعل على تقدير ان تجردت عن الصورة ويكون موجودة
بالفعل قابلة للصورة وما ذكرتم لبيانه وهو كون الشيء الواحد لا يجوز ان
يكون مبدأ الكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر بيانه في بحث العلل والمعلولات
مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست اثرا مترتبا على كون الهيولى مبدأ

[margin:] مطلقا ... ولا وضعا ... [illegible]

لها ويلزم

89

لها ويلزم كون الواحد مبدأ الكثير بل هو من الاستعدادات العقلية التي لا تحقق لها
في الخارج ووجود المادة بالفعل انما يقتضي ذاتها حتى يكون الهيولى مبدأ
له ويلزم ما ذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فائض من العقول على
الرأيين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين
على الفرع الثاني وايضا للمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب الاختلاف
في الصور النوعية بان يقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر
الى صورة نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان يكون تلك الصور ايضا
مستندة الى صور اخرى ويلزم التسلسل ثم المعترض تنزل اي يجوز ان ما
يجعلونه الموجب للاختلاف في الصور النوعية من الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف المواد الفلكية هو سبب لاختلاف الاجسام في الاعراض
والهيئات وتوجيهه هو ان الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف في الصور
النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات واختلاف الهيو
ليات بالماهية في الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك
ايضا سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيئات وهذا اعتراض
على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء من هذه
الاعتراضات اجوبة قوية يستدعي بسطها من الكلام تركناها للشرط المذكور
قال المبحث الثالث في اقسام الجسم اقول البحث الثالث
اقسام الاجسام الاجسام اما بسائط ان لم تكن مركبة من اجسام مختلفة الطباع

[margin:] قوله وان يطالبه اه اشارة الى الاعتراض على اثبات الصور النوعية وهو عطف على قوله ان يجوز اي وللمعترض ان يطالبهم ١٢ م

[margin:] اي يدعي المعترض ان الشيء الذي يجعلونه موجبا لاختلاف الصور هو الموجب والسبب لاختلاف اعراض الاجسام ١٢ م

[margin:] اي من هذا الفصل ٢

[margin:] ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ... اجسام مختلفة الطبائع ... [illegible] ١٢ م

كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها كالمواليد الثلاثة والبسايط
تكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ لو كانت مختلفة لزم ان يقتضي طبيعة واحدة ملتئات
مختلفة كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسايط واحدة
والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي ملتئات مختلفة بناء على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسايط الى فلكيات وعناصر
لانها اما ان تكون متحركة بالارادة او لا فان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات
والا فهي العناصر والاول اي الفلكيات افلاك وكواكب لانها ان كانت
مثبتة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد
تسعة الفلك الاول هو الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع
والجسم المحيط بساير الاجسام ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام
متناهية كما سنذكر في البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية
الاجسام ليس دونه جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذي سنذكر من تناهيها
سنذكر وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا لجواز ان يكون
غير كري قال الثاني الجهة الخ اقول هذا هو
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم وقبل الخوض
في تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهي انه لما كانت ابعاد الجسم
ثلاثة وتقاطع فان كانت الجهات ستا اثنتان طرفا الامتداد الطولي و
يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق

ما يلي راسه

عبار

ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما با
عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال
ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف
القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض
لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه نحو المغرب تتبدل الجهة بخلاف الاولتين
فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل
صار راسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما فيكون جهة
الفوق والتحت متعينة بذاتها فلا بد من محدد كري يتحدد الفوق بمحيطه
والسفل بمركزه واذا عرفت هذا فلنرجع الى حل الكتاب ونقول ان
الجهة هي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالوصول اليه
فيكون موجودا غير مجرد لان العدم والمفارق لا يكون كذلك والجهة
ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك
اليها اذا وصل الى نصفها الاقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف
لا ابعده مما فرضناه نصفا للجهة فيكون نفس الجهة هذا خلف وان لم يقف
بل تحرك فحركة المتحرك ان كانت عن الجهة فكذلك ايضا يلزم ان يكون الجهة ذلك
النصف لا بعده وان كانت حركته الى الجهة فالجهة ما بعد هذا النصف فلا
يكون هذا النصف منها بل من جهة وقد فرضنا الجهة مجموعهما هذا خلف

ويسميها الانسان

وقد بطل لان القسمة غير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة في الجهة
ولما ثبت ان الجهة موجودة على تقدير وجودها فهي موجودة جسمانية ولا بد لها من جسم يعني
ويحدده والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد المحدد للجهة فان لم يحط بعض تلك
الاجسام بالبعض يتحدد القرب بكل واحد منها دون البعد اذ غاية القرب
بكل واحد يحصل حينئذ واما غاية البعد من كل منها فلا يتعين لكن المحدد للجهة
يجب ان يكون محددا للجهتين الحقيقيتين معا وان احاط بعض تلك الاجسام با
لبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط يحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه فيحدد الجهتين معا والمحدد للجهة بسيط اذ لو كان
مركبا من اجسام مختلفة الطبايع ليصح الانحلال عليه فان كل مركب كذلك
فانه يصح عليه الانحلال اي انفصال اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال
ينافي بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان
متحركا بالاستقامة لكان متوجها الى جهة فتكون الجهة متحددة قبله لا به
فلا يكون محددا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا كان المحيط بسيطا
يكون كريا لما عرفت وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض
لم يتحدد بها الجهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية البعد
عن الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نسلم انه لو احاط البعض بالبعض
يكفي المحيط وانما يكفي ان لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به
القرب ومركز يتحدد به البعد لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة لا يخفى على

من ان

من انه احق فطانة قال الثالث الارصاد الخ اقول الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم هو ان الارصاد المتوافقة شاهدة
على ان الكواكب والافلاك بأسرها تتحرك بالحركة اليومية على حركة سريعة من
المشرق الى المغرب بحيث يتم دورة في يوم بليلته بالتقريب وعلى انها تتحرك بحركات
اخرى غير اليومية مخالفة للحركة اليومية وصفا وهو السرعة والبطؤ والمناطق
واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط بالافلاك والكواكب يحركها بالحركة
اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تام محيط بالافلاك
الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم
قال واما الثامن الخ اقول واما الثامن الذي هو من
الافلاك فيدل على وجوده اختلاف في حركات الكواكب فان حركات الكواكب
الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة ولكل واحد من هذه السبعة مخالفة
لحركة الاخر فوجب اثبات ثمانية محركات لامتناع استناد الحركتين المختلفتين
الى جسم بسيط وامتناع حركة الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك و
يتحرك الكواكب فيها كحركة السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت
من ان الحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة
ضرورة ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة
المستقيمة لو ثبت فانما ثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك وان سلم استحالة
الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل من ثخن

وحركتهم

فلكي جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنها مساويا لقطر الكواكب ويملك النطاق يتحرك
بنفسها فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسها بل بانقياد الكواكب على ذلك
النطاق وح لا يلزم الخرق ولا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان اثبات مثل النطاق
مخالف للاصول والفرق بينها وبين الممتحن ظاهر قال فيما ان الاول الخ
اقول هذا الفصل في بيان ما على وجوه الافلاك الفرع الاول
ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة لكانت
لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل
والا لما نرى شيئا من الكواكب وكذا المقدم وفيه نظر فان الماء والزجاج والبلور
لكونها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا
يتمشى في الفلك الثامن والتاسع في التاسع لان ما وراء التاسع ليس شيئا مرئيا
يستدل على كونه شفافا والثامن وان كان وراءه الثامن لكن ليس عليه كوكب
يستدل على كون الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ
لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة
لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشيء على اتم ما يكون
ولو كان كذلك لاستولى الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر
الافلاك اذ العناصر عند الافلاك كقطرة من بحر والتالي باطل فكذا المقدم
وفيه نظر اذ يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضه باردا فاستدل
التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة اذ لو

كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز او اليه وكان في طباعها ميل
مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد عرفت استحالتها
على الافلاك واما قال وكان في طباعها ولم تقل في طبيعتها لان الطبيعة
عبارة عن مبدأ حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وهي لا تتصور في الافلاك
واما الطباع فهو يعم الاجسام كلها اذ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية لكل شيء والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة قبول
الشكل الغريب وسهولة الالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة وعسر قبول
الشكل الغريب وعسر الالتصاق الذي هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا
بالحركة المستقيمة فرون والحركة المستقيمة على الافلاك غير جائزة لما عرفت
والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم وانتقاصه
لانه لو زاد حجم الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه خلاء وهو
محال ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره ما
استحال على محدبه وهو الزيادة وهو المطلوب وان لم يتغير مقعر الفلك
المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في محدب الفلك الحاوي وهو
الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع
الخلاء في مقعر الفلك الحاوي لان المقعر كالمحدب في تمام الحقيقة واذا امتنع
على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع بعين ما ذكرنا الى اخر الافلاك
وفي هذا التقرير احتمال غلط لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط

لان حركات الافلاك بالارادة

من النمو والذبول والتخلخل والتكاثف

لو زاد مقدار لا بد له من حيز خال لامتناع تداخل الاجسام وح يلزم ان يكون فوق الفلك الاعظم خلاء او يلزم زيادة المقدار من المقدار اخ

ان كان خلاء وكلاهما محال وكذا امتنع النقص المذكور

لكونه بسيطا

ليس لذاته بل لعدم الجزء الذي هو شرط انوجاد الحوادث ولا يلزم من ذلك
اضافة المقصود في هذا الامتناع لان الشرط وهو الجزء غير منتف هنا وللقائل
ان يدفع هذا الاحتمال ويقول النقص على المقصود انما هو محال والا لزم التداخل
او الخلاء بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال قال الثاني الخ
اقول النوع الثاني على وجود الافلاك هو ان الافلاك متحركة
على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة في الحقيقة
فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزء الآخر لوجوب
استواء المتماثلات في جميع الاحكام ولا يتأتى ذلك الجواز الا بالحركة
المستديرة فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صح الحركة المستديرة
عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير والافلاك فيها
مبدأ ميل مستدير وكلما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة
لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو
الميل المستدير فالكل وذلك يجب ان يتحرك على الاستدارة وايضا لو بقي كل
جزء من الاجزاء المفروضة للفلك على وضع معين وفي حيز معين ولم يحصل
جوازم معين من اجزائه في الكل وفي وضع آخر وحيز آخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء الآخر من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة
وهو المطلوب وهذان الوجهان الدالان على النوع الثاني منقوضان
بالعناصر لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة مع ان العناصر

93

غير متحركة بالاستدارة وللقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل
مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة
من الفلكيات ممتنعة لم يكن فيها مانع ذاتي عن الحركة المستديرة كما اشرنا
في تقرير الدليل اليه وانما انحصر الموانع في ما ذكر لان الحركات البسيطة ثلاثة
حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير قال واما الكواكب الخ اقول اما الكواكب فهي
اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك ارتكاز الفص في الخاتم مضيئة بذاتها
الا القمر فانه جرم كثيف مستفيد الضوء من الشمس لصقالته كالمرآة
المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لهذا الاكتساب تفاوت نور القمر بحسب
قربه وبعده منها كما هو مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل القمر كرة يضيء
احد وجهيها بالذات ويظلم الآخر وتتحرك نفسها على مركزها حركة تساوي
حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم
الينا واذا تحرك الفلك تحرك مع الكرة بعد آخر حركة الفلك فيظهر لنا
جانب المضيء اولا فاولا حتى يتم للفلك نصف دورة وهي ايضا تتم نصف
دورة فيظهر لنا الجانب المضيء بتمامه فهذا بدرا واذا كان كذلك فتفاوت
نور القمر بحسب بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد
من نور الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر
حينئذ يكون حيث لا يكون مقابلا متوجها الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك

لحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا يوجب خسوفه والتالي باطل لوجود المخسوف
عند الاستقبالات بالشرط المذكور في المقدمة منه قال وأما
العناصر فلها أقول وأما العناصر فخفيف مطلق يتحرك بنفسه المحيط وهو
النار وهو حار يابس اي لو خلي وطباعه ظهر حره محسوس ويبس والنار
مماس لمحدبه مقعر فلك القمر المسمى بالمايل وخفيف مضاف لا يقتضي بنفسه
المحيط بل يكون أميل الى المحيط من … بقية العناصر وهو الهواء فانه
لا يطلب ما يطلبه النار لكن يميل الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض فكان
خفيفا بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب على قياس ما قلنا والهواء مماس
لمحدبه مقعر النار وثقيل مطلق يتحرك بنفسه المركز وهو الارض وطبعه
بارد يابس اي لو خليت وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس محسوس ومحله
الوسط بحيث ينطبق مركز حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون
طالبا بنفسه المركز بل يكون اميل الى المركز من … بقية العناصر وهو الماء
فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل يميل الى المركز اكثر من ميل النار والهواء
فكان ثقيلا بالاضافة اليهما وطبعه بارد رطب على قياس ما عرفت وكان
من حق الماء ان يحيط بالارض كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط الكرة
الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع
والاتصالات الفلكية لاجرم سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف
المواضع المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون

المواضع

المواضع المنكشفة عنها الماء منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات قال ثم انها
بأسرها الخ أقول ثم ان العناصر بأسرها كائنة وفاسدة اي
قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل
الصور المختلفة على الهيولى الواحدة لانقلاب كل من العناصر الى الثلاثة
الباقية اما بواسطة او بغير واسطة والذي بغير الواسطة هو فساد
أحد المتجاورين فيكون للمجاور الآخر أما الماء فانه يفسد ويتكون منه الارض
لان مياه بعض العيون يتحجر وذلك مشاهد والارض يتكون منها الماء لان
الحجر يجعله اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء يصير
ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات لانا نرى
على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات تتكون من ذلك الهواء
لانها ان لم تتكون من ذلك الهواء فاما ان تجتمع من الهواء المطيف بالاناء
بان كانت حاصلة في ذلك الهواء الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت
تتمكن من خرق الهواء ونزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك الاناء
برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرات ونزلت واجتمعت على اطراف الاناء
او يترشح ما في داخل الكوز والاول باطل لان تلك القطرات كما تجتمع
مرة اخرى على … واحدة فلو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اخرى لنزول
تلك القطرات من الهواء كلها والثاني ايضا باطل والا لوجب ان لا يوجد تلك
القطرات الا في موضع الرشح وليس كذلك اذ يوجد فوق ذلك الموضع

واذا ابطل القسمان تعين ان تلك القطرات انقلب اليها الهوا المطيف
بالاناء والماء يصير هواء وكذلك النار لان الماء المغلي بسبب التسخين
يصير هواء والشعلة المرتفعة تضمحل في الهواء ولا يبقى لها حرارة محسوسة
وكل واحد منها شاهد والهواء يصير نارا وذلك بالنفخ القوي في الكير
وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهده من يزاول ذلك واذا
عرفت ان الارض تصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء وبالعكس والهواء
يصير نارا وبالعكس عرفت ان كلا منها يصير الى الثلاثة الباقية اما بغير
واسطة او بها فان الكون والفساد على جميعها جايز وهو المطلوب
قال واما المركبات الخ اقول واما المركبات فانما
يتكون من امتزاج هذه العناصر الاربع بسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة
معدة لخلق مبدا الفيض صور نوعية كذلك فيفيض منها اثار مختلفة كما
عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت مصدرا لحفظ العناصر المتداعية
الى الانفكاك فقط او للنبات ان كانت مصدرا للحفظ مع التغذية والتنمية
والتوليد للمثل فقط او للحيوان ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية
مع ما ذكرنا والمزاج هو الكيفية المتوسطة من الكيفيات التي للعناصر
الحاصلة من تفاعل البسايط وهي العناصر بان تصغر اجزاء البسايط
فيختلط بعضها ببعض بحيث تكسر سورة كل واحد من تلك البسايط سورة
الاخر فيحدث كيفية متوسطة في الجميع هي المزاج وهنا تعريف المزاج

سيجي كلاما بسطا لا يليق بهذا الموضع قال الرابع في حدوث الخ
اقول البحث الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة
كالشكل والمقدار وما يجري مجراهما الا ما لا ينفك عنها سوى الاوضاع فان حركاتها
فانها حادثة لان كل وضع فهو مسبوق بوضع اخر الى ما لا نهاية له والعناصر
قديمة بموادها اي هيولاتها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة حدوثا زمانيا
لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم
التسلسل واما صورها فالصور الجسمية قديمة بنوعها لان هيولى العناصر
لا تنفك عن صورة جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل انفصال يقتضي
بطريان الانفصال ويحدث اتصال اخر والصور النوعية قديمة
بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية
كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته و
يلبس صورة عنصر اخر وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على
امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة
جنسية لكونها مقولة على صور العناصر والافلاك وهي مختلفة
الحقيقة وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء كانت
فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية

وههنا تمام اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل
كان اصل تلك الذوات جوهر فنظر الباري تعالى الى ذلك الجوهر بنظر الهيبة
فذابت تلك الجوهر فصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف والنار
والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل
هواء وحصل منه النار بالتلطيف والاجزاء بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل
نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء من الدخان وقيل كان ذلك
الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت متفرقة ساكنة فيها ومتحركة
نابتة في بعض الاحياز لكون ابعاد العالم متشابهة خالية عما يشغلها فيها
اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء متماثلة التأمت واتصلت طائفة منها باخرى
للتناسب وصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل نفسا وهيولى فتعشقت النفس
على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى وصارت
بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان تفيض منها صور الهيولى وقيل
كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب
وتكونت منها نقاط ثم ائتلفت النقاط فصارت اجساما بان حصل من النقاط
خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف في البعض
كل هذه الطائفة قال لنا وجوه الحق اولى لنا ان الاجسام
حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الوجه الاول انه لو حصلت الاجسام في
الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل

الاقوال المنقولة

اذ الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للازل لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم
بان الجسم لو وجد ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا
لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي لكون علته ذات الجسم امتنع
انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع
انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل
غيره اي لكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لابد وان يكون موجبا اذ
لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت من ان القديم لا يستند
الى الفاعل المختار ويكون ذلك الموجب الذي هو علة للسكون واجبا لذاته
او منتهيا الى واجب لذاته دفعا للدور والتسلسل كما عرفت التقرير مرارا
وح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب لذاته او المنتهى اليه
لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال العلة وهو
الموجب الواجب والمنتهى اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم
تتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام تتحرك في العنصريات والفلكيات
وجواز الحركة عليها شاهد والملزوم مثله باطل فيستحيل عليه لو امتنع لذاته
وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا واللازم ان يفيد حكما
في وقت آخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا او لو جاز
ذلك لجاز ان يقال شريك الاله كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وهو كله باطل
حرون

قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته
ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم وكونه ممتنعا ازلا قبل
الحدوث لا لذاته ثم لمانع فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن حصول في مكان
بعد الحصول في مكان اخر والسكون عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد
ودوام كون المجرد لا متحركا ولا ساكنا يبطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم تكن في
الازل ساكنة لكانت متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لانه وجود مجرد
ليس في مكان وان سلم فلا شك في ان المجرد ذو وضع وذو مماسة
للاجسام التي في جوفه وحينئذ يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان بقي على
الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل عن ذلك الوضع والمماسة
فمتحرك وحينئذ يبطل ما ذكرتم من الواسطة والحاصل ان ما ذكرتم تفسير الحركة
والسكون الاينيين وما ذكرنا تفسير الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم
من عدم كون المجرد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا
او متحركا بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي
حركات لا اول لها على معنى انه يكون قبل كل حركة معينة حركة اخرى الى غير نهاية ويكون
مسمى الحركة محفوظا بتعاقب الجزئيات وحينئذ يجوز ان يكون الاجسام
متحركة في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق
في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج بالقوة الى الفعل
على سبيل التدريج فتقتضي المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون

السكون

97

السكون الازلي مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بسبب حدوث
ذلك الحادث وح لا يستحيل ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم تتحرك
ابدا قلنا فحينئذ ينافي حدوث ذلك الحادث وجود السكون ح للمنافاة بين
نقيض الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود
السكون يتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف وجود الشيء
على ارتفاع منافيه ولو كان عدم السكون موقوفا على [illegible] الحادث كما
ذكرتم يلزم الدور وقيل قدرة الله تعالى على ايجاد موجود قديم ثم ان تلك القدرة
تنقطع بوجود ذلك المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام
لو كانت ساكنة ازلا لامتنع زوال ذلك السكون بناء على ان الازلي
لا يزول قلنا لانه انقطاع القدرة عند وجود المعين بل المنقطع هو
تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر الوجودي
الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الامر الازلي
سواء كان وجوديا او عدميا لا يجوز زواله فمنقوض بتعلق القدرة كما اعترفتم
به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي فلا يتم اصل الدليل واما
بيان ان لو كان السكون امرا وجوديا فممنوع قال الثاني اي
اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام
حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة
ومتعددة اتفاقا وكل مركب ومتعدد يفتقر الى اجزائه واحاده الخ

موجبا
والمنتهى الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون
والا يلزم دوام جميع ما يعتمد عليه بوسط او بغير وسط بدوام ذاته لدوام معلوله
الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم
دوام جميع الحوادث وهو محال واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون مختارا
وكل ماله سبب مختار فهو محدث لما عرفت حين صرح بان القدم لا يستند الى المختار
فيكون الاجسام محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يوجد
السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك ويكون لحركته شرطا
لوجود ملك الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث
بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود واذا لم يكن شرط وجود
الشيء دائما لانا نقول وجود ملك الحوادث ان توقف على وجود
حركة ووجود تلك الحركة لكونها حادثة على حركة اخرى وهلم جرا لزم في الوجود
اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول
على العلة كذلك واجتماع الحركات التي لا نهاية لها محال لما عرفت وان لم
يتوقف وجود ملك الحوادث على عدم حركة بعد وجودها لكان السبب
الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستقلة لوجود هذا الحادث لاستمرار
الموجب وعدم تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام
السبب الموجب مع عدم تلك الحركة دوام وجود هذا الحادث وهو محال
قال الثالث اقول الثالث من الوجوه الدالة

على ان الاجسام

على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو من الحوادث
وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فالاجسام حادثة والاول اي الصغرى
بين لشواهد الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها
والثاني اي الكبرى مبين في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب
الثاني في البحث الرابع في اقسام الحوادث بذاته ثم قال واحتج
اقول احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الوجه
الاول ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها بذلك الوقت
واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت
اخر تخصيصا بلا مخصص وانه محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة
سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة
حذرا عن التسلسل لانه لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم
التسلسل واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت
فالصورة ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة
والصورة قديمتين فالجسم قديم ايضا لعدم توقف حصول الجسم على غيرهما
الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان محدثا لكان عدم الزمان قبل وجوده
قبلية لا يجتمع فيها القبل مع البعد والقبلية التي لا يجتمع فيها القبل مع البعد لا يتحقق الا مع
الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان وهذا خلف واذا كان الزمان
قديما وهو مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار

التي بدونه لكن التي غير معقول لوداه الكانت الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم
فيكون الجسم قديما ايضا فرو... وهو المطلوب احتج على الوجه
الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى فاذا
عود الكلام الى اختصاص تعلق ارادة تعالى بذلك الوقت فلو علل ذلك
ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت يجوز
ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها الارادة موقوف
عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة حدثت الاجسام ولا
يلزم التسلسل واحتج على الوجه الثاني بان مقدمات كل واحد
من الحجتين غير مسلمة ولا اقل منه فلا يقوم حجة علينا اما مقدمات
الحجة الاولى فلانا لا نسلم ان كل حادث مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون
المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع خلوها عن الصورة واما مقدمات
الحجة الثانية فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق
الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مرت الاشارة الى فساد
جميع تلك المقدمات قال واعلم ان صحة الفناء الخ اقول اعلم
ان صحة الفناء على الاجسام متفرع على حدوثها فان ثبت الحدوث
ثبت صحة الفناء والا فلا والحكماء لما اعترفوا بالحدوث الاجسام
قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم الا لو عدمت تلك
الاجسام بعد ما تكونها حادثة بسبب فاما ان يحصل عدمها

والثالث

بانعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد
سبق الكلام فيه بتقرير وجوه اما في البحث الرابع من الفصل الاول
من الباب الثاني من الكتاب الاول في بقاء الاعراض ولا نطول الكتاب
بالاعادة قال
الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت
في خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا
للاول فاذا امال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون
الخط مسقطا بها والا لكان اول المسامتة بما فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا
منه خلف واحتجوا بان كل جسم فما وراءه متميز جانب الذي يلي جنوبه
عن ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فيثبت ان
ما وراء كل جسم جسم لا الى نهاية ومنع بان التميز وهمي محض ليس بثبت
اقول البحث الخامس في تناهي الاجسام المدعي ان الابعاد الموجودة
في الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء او ملاء خلافا للهند
فان علماءهم اثبتوا اجساما غير متناهية لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه
وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول الغير المتناهي فاذا امال الخط المتناهي
من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث نقطة في الخط الغير المتناهي
تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة لحصول المسامتة بعد ان لم تكن
محال وحينئذ يكون الخط الغير المتناهي متقطعا بتلك النقطة التي هي اول

المساحة ان لو كان فوقها سطح اخرى لكان حدوث اول المماسة مع السطح
الفوقانية ان المماسة مع الفوقانية يحصل بميل من الموازاة اقل من الميل
الذي يحصل به المماسة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل الميل الكثير
فرضا وقد فرضنا اول المماسة مع التحتانية هذا خلف واما لزوم انطباق الخط
بتلك السطح يكون الخط الغير المتناهي مسامتا هذا خلف وما قال في الدعوة
الابعاد الموجودة ولم يقل الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز
تصور بعد غير متناه وانما الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا
الدليل نظر لان الملازمة ممنوعة والمستند ان بطلان التالي وايضا المحال
انما يلزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج علماء الهند
على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج من الجدار عندكم مثلا متميز
فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان العقل يحكم بان ما يلي
جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا او مشارا اليه يكون موجودا وكل
موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في صدر الكتاب من استحالة موجود ليس
بجسم ولا جسماني فان كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد له من مادة
وهي الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم الى نهاية وهو المطلوب والجواب منع
احتجاج بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل وهم محض ليس بثابت
اي بحجة والله اعلم قال الفصل الثاني في المفارقات الخ
اقول الفصل الثاني في المفارقات وفي هذا الفصل مباحث

100 البحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في الاجسام
او تكون مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها والاول
اي الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام هم العقول العشرة عند الحكماء
والملائكة الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم
الى علوية وهي التي تدبر الاجسام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء
والملائكة السماوية في عرف الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبرة
العناصر اما ان تكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة
الارض واليهم اشار صاحب الوحي محمد صلوات الله عليه وقال جاءني ملك
البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للا
الجزئية كنفوسنا او خدمة كالنفوس الناطقة الانسانية والثالث اي الجواهر
الغائبة عن الحواس التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها تنقسم الى
خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون في لسان الشرع والى شريرة بالذات
وهم الشياطين والى مستعدة للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل
على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان الصالحة
للخير والشر واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة كما في صدر الكتاب
قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال
مختلفة قال المصنف هذا الذي ذكرته من التقسيمات والتعريفات مما استنبطته
من فوائد الانبياء والتقطته من فرائد الحكماء ونعم ان احاطة العقل بالمدركات

من طرق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك
الا هو قال البحث الثاني في العقول لها اقول
في العقول قال الحكما العقول اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات
التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي عن النبي صلعم اول ما خلق الله العقل
واقوى ما استدل الحكما على ان اول المبدعات العقول وجهان الوجه الاول
ان للافلاك موجدا اما لحدوثها او لامكانها فالموجد القريب للافلاك ليس
الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة والله تعالى
واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد لما
عرفت فالافلاك غير صادرة عن الواجب تعالى وليس الموجد القريب
للافلاك جسما اخر غير الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط
بالافلاك يتقدم وجوده على وجود الافلاك لتقدم وجود العلة على وجود
المعلول ووجود الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذي يكون في جوف ذلك
الجسم المحيط فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على ما مع الشيء
متقدم على ذلك الشيء فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو
محال وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف لكون
المحيط اعظم واشرف من المحاط والثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل التاثير
يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه ولا يؤثر في الهيولى اولا
اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا مع تنا بضاع الصورة اولا اذ لو

اذ لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة تحقق قبل الهيولى وانه لم يؤثر الجسم في الهيولى
ولا في الصورة فلا يؤثر في الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف
فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا تقدر بعلته ما هو
اول الاجسام وهو الافلاك لحدوثها واذا لم يكن الموجد القريب للافلاك
الباري تعالى ولا الجسم واجزاؤه ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد مستغن من
ذاته والالات وهو العقل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه المركب
ومر الكلام عليه ولا نسلم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نسلم ان الجسم لا يؤثر الا
في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا بد لهذه المقدمات من دليل قال الثاني الصادر
اقول الوجه الثاني على ان اول المبدعات هو العقول هو ان
الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لان العرض لا يتقدم على الجوهر
والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات فلو كان العرض هو الصادر
الاول لكان متقدما على ما عداه من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض
على الجوهر وهو محال والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون
علة لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق في الدليل الثاني على
ان الموجد القريب للافلاك ليس موجبا اخر غير الافلاك والصادر
اولا ليس هيولى ولا صورة لوجهين لانهما الاول انه لو كان احدهما
علة للاخر لتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احدهما متقدما على الاخر كما عرفت
في الدليل المذكور والثاني ان الهيولى قابلة للصورة ولا يكون فاعلا لها

بها فلا يكون الهيولى هو الصادر الاول وان تعين الصورة مستفاد من
الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها فلا يكون الصادر الاول هو الصورة
وليس الصادر الاول جسما لتوقف فعله على الجسم اخر النفس الناطقة فهو
عقل وهو المطلوب وفيه الابطال المذكور في الوجه الاول فلا
احتياج الى الاعادة وفيه نظر اخر وهو انا لا نم ان القابل لا يكون فاعلا
ولا يتم الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر
الاول ولهذا العقل ثلث جهات وجوده من المبدا الاول ووجوب
بالنظر الى المبدا الاول وامكان من ذاته فيكون بذلك الوجود سببا لعقل
اخر وبذلك الوجوب سببا لنفس وبذلك الامكان سببا لجسم فلك وهكذا
من العقل الثاني على هذا الوجه عقل اخر وفلك اخر ونفس هكذا الفلك
الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يجيء منه عقل بل كليات
العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح
الاعظم في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا الآية المؤثر في عالم
العناصر المفيض لارواح البشر على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس
بها وهذا العدد من العقول ما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون
اقل منها واما انها تنحصر في هذا العدد فلا مجال للعقل فيه لجواز ان
يكون غير متناهية او محصورة في عدد غيره واعلم ان ضعف هذا
الكلام بين لانه ان لم يجز ان يصدر من العقل بهذه الجهات متى ابطل ما
ذكروا

102
ما ذكروا والا في الدليل على انتهائه الى العقل العاشر ولهذا قال
بعضهم الكلام في اثبات العقول شبيه كلام الصوفية لا سيما وقد
ضعف اكثر مقدماته كما مر في تقرير الوجه الاول والثاني قال المصنف
ويشبه ان يكون القلم هو العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله
القلم فقال اي الله تعالى اكتب فقال اي القلم ما اكتب فقال اي الله
تعالى القدر ما كان وما هو كائن الى الابد ويشبه ان يكون اللوح المكتوب
عليه ذلك الخلق الثاني اي المخلوق الثاني لانه تعالى امر بالكتابة من
غير ذي الكتب عليه ويشبه ان يكون ذلك اللوح هو العرش او متصلة
به لقوله عم ... مخلوق الا وصورته تحت العرش قال ...
اقول ... هذا فرع على وجود العقول لما كانت العقول
جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي ولا فاسدة لان
كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد البقا وكل حادث مادي
لما مر ولكانت انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في النوع المذكور في البحث
الثالث من الفصل الثاني من الكتاب الاول من ان تعدد اشخاص الطبيعة
الواحدة انما يكون بحسب المواد وتكون بجامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث
الكمالات يقتضي المادة كما مر والى ما ذكرنا اشار بقوله لما سبق من مذهبهم
ان مقابل هذه الامور لا يكون الا لما له مادة ولكانت عاقلة لذواتها لحصول
ذواتها عندها ولكون التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل

وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب
حصول ما يمكن لها ولكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك
للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا
الفصل قال — الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات
الافلاك غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر
في الجهة والسرعة والبطوء فهي اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة
واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية
على نظام واحد الخ اقول — البحث الثالث في اثبات النفوس
الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركات الافلاك على الاستدارة غير
طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب حالة ملائمة وهرب من حالة منافرة
فلو كانت حركات الافلاك طبيعية لكان المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه
بالطبع وذلك لان كل نقطة تتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة يتحرك
عنها بعينها ايضا لكن كون المطلوب مهروبا عنه بالطبع محال فحركات
الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان الحركة القسرية
انما تكون على خلاف الطبع اي الحركة القسرية وهي التي تكون على خلاف الحركة
الطبيعية ولما لم تكن للفلكيات حركة طبيعية استحال ان تتحرك قسرا الثاني
ان الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء

واو كان

103

قسرا

فلو كانت الفلكيات تتحرك قسرا لوجب ان تتحرك الى جهة واحدة بقدر واحد من السرعة
والبطوء وليس كذلك لكونها حسا وهو ... اذ ان تكون ... فلم يختلف فلك
يختلف في الجهة والسرعة والبطوء واذا ثبت ان حركة الفلكيات ليست طبيعية
ولا قسرية ثبت انها ارادية واذا ثبت ذلك فللافلاك محركات لامتناع وجود
الحركة من غير محرك وتلك المحركات تكون مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما
تصدر عن قوة شاعرة بتلك الحركة فهي اما متخيلة واما عاقلة والاول وهو كون
المحركات متخيلة باطل لان التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا يتبعه حركات
دائمة باقية على نظام واحد لما سنعرف من ان القوى الجسمانية لا تقوى على
تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكر فثبت
ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة
العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان
حركات الافلاك جزئية متجددة متصرمة والحركات الجزئية المتجددة المتصرمة
منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة الكلية
حركة جزئية والارادات الجزئية تابعة للادراكات الجزئية ضرورة كون المبادي
للحركات الجزئية مدركة لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما سنذكر
في البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست هي المبادي
القريبة للتحريك بل تلك الارادات الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات
الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فايضة من تلك المجردات على اجسام الافلاك

شبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا الناطقة على ابدانها
وتسمى تلك القوى نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة
مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة
والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها لانها مختصة بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او ينتقم
من متخيل له فيغضب وانت تعلم ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير
من حال الى حال وفيه مطرفا قال الرابع اقول
البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني
وهذا هو مذهب الحكماء ومذهب حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل على
تجردها العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول هو ان العلم بالله تعالى
وسائر البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزء هذا
العلم ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة
وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زايدا
على الاجزاء فكذلك محال لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به
هذا خلف وان استلزم المجموع امرا زايدا على الاجزاء فيعود الكلام الى
ذلك الزائد ويتسلسل فثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم فمحله
ايضا يكون غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم انقسام العلم بانقسام المحل

104 في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هف فاذا ثبت ان محل العلم
بالله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم ثبت ان النفس الجوهر الذي ثبت
ان محل العلوم اعني العلم بالله والعلم بساير البسايط ليس بجسم ولا جسماني
صغرى كبرى لقولنا النفس محل العلوم ليلزم ان النفس ليس بجسم ولا
جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة ولو سلم
ان يقال سلمنا ان العلم بالله تعالى غير منقسم لكن لا نسلم ان محله غير منقسم قوله
لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نسلم ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها
قائمة بكل موجود حتى الكثرة والنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم في الطول
ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يباينه
في الجسمية وتقريره ان يقال لا نسلم ان العلم بالله تعالى غير منقسم قوله لانه لو كان منقسما
فجزؤه ان كان علما به لزم تساوي الجزء الكل في تمام الماهية وهو محال قلنا لا نسلم
استحالته فانه منقوض بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد ينقسم الى
جسمين يساويانه في الجسمية وانت اذا تاملت في النقوض الثلاثة وجدت
الترتيب الطبيعي ان تقدم الثالث على الاولين كما قررناه في الايضاح
قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه
العقلية هو ان العاقل اعني النفس قد يدرك السواد والبياض معا
لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل لهما
جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال

ومنع هذا الوجه بان الحاصل في العاقل صورة البياض والسواد العقليتين
ولا تضاد بينهما انما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين فلا يلزم
ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد وتصور هذا
البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني عند الحكماء دون
النفس مع عدم التضاد بينهما قال الثالث اي اقول الوجه الثالث
من الوجوه العقلية هو انه لو كان العاقل اي النفس جسما او حالا في الجسم
بان يكون حالا في عضو من قلب او دماغ مثلا لزم تعقل ذلك العضو او لا
تعقله دائما لان التعقل انما يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة
الحالة في مادة ذلك العضو الذي حل فيه العاقل ان كفت في تعقل
ذلك العضو لزم دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية في تعقله
وان لم تكف تلك الصورة في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ
لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة اخرى للعاقل في تلك الصورة
المادة متجددة فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة بالعوارض بأعيانها
صورتان متماثلتان لشيء واحد لما عرفت من ان تغاير اشخاص نوع واحد
انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة فثبت ما ذكرنا من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما
او حالا فيه لزم تعقل ذلك الجسم دائما او لا تعقله دائما واللازم
باطل لانا لا نعقل عضوا دائما ولا نغفل عن عضو دائما فالملزوم

لزم تعقل ذلك العضو

وهو كونه

وهو كون العاقل جسما او حالا فيه باطل مثله وهو المطلوب وهذا
الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر اي الصورة الخارجية
لذلك العضو وح لا يلزم اجتماع المثلين ان لو كان تعقل ذلك الجسم بصورة
اخرى ايضا الصورة التي بها تعقل ذلك العضو حالة في القوة العاقلة
الحاصلة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل
على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع اي اقول الوجه
الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل
معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها وهو ظاهر ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك اي ليست قادرة
على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكر في باب الحشر والجزاء
فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية وهو المطلوب واعترض
على هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به
ان القوة العاقلة لا تنتهي في الادراك الى معقول الا وهي تقوى
على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك لانها لا تنتهي
الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل آخر فبطل قولكم لا شيء من القوى
الجسمانية كذلك وان عنيتم بذلك ان القوة العاقلة تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع فبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات
غير متناهية قال الخامس اي اقول الوجه الخامس من الوجوه

تتخيل

العقلية مثل ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة الحيوان ان حلت في جسم يكون محلها مختصا بمقدار وشكل ووضع معين لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع وشكل كذلك تبعا لمحلها ولا تكون تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها بالمشخصات ولا كلية لانها حينئذ لا تكون مقولة على الافراد التي لا تكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع ولا تكون المشترك فيه كما في ملف والاعتراض على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت مما بعد الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية وحينئذ لم لا يجوز ان تلك الصورة لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معينة بتبعية المحل لا تكون كلية اي مطابقة لما بعد الاشخاص اذا اخذت مجردة وبانه يجوز ان الصورة مع عروضها العوارض الخارجية دون العوارض العقلية فيكون الصورة العقلية مجردة ولا يقدح في كليتها وتجردها شيء مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان قادحا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في نفس جزئية فيكون جزئيه فثبت بان ما عرض لها بسبب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال

قال اما النقل فهو كما اقول مستغنى عن الشرح

قال واختلف المنكرون لها اقول اختلف المنكرون للنفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب

وقال النظام

وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل ان النفس مكونة في الدماغ مبدأ للحس والحركة لجميع البدن وقيل ان النفس قوة في القلب مبدأ لحياة جميع البدن ولافعالها المخصوصة وقيل ان النفس هي ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة اي الحاكمة والقوى الثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى قوة حيوانية والقوى الثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج لكل شخص من اشخاص الانسان ومنهم من قال غير هذا ولسنا الآن في بيان تفصيل جميع المذاهب

قال البحث الخامس في حدوث النفس اقول البحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث والنفس ما سوى الواجب اتفقوا على حدوث النفس الا ان قوما جوزوا حدوث النفس قبل حدوث البدن لما ورد في الاخبار النبوية انه قال ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دال على حدوث النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل حدوث البدن قوم اخرون لقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن وذكر اطواره ثم انشأناه خلقا اخر فان معنى الاية يدل على ان الخلق الاخر متاخر في الوجود عن البدن والمراد بالخلق الاخر هو النفس

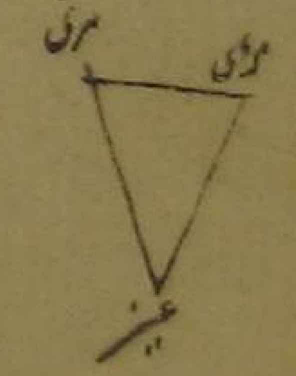
فيكون حدوث النفس متأخرا عن حدوث البدن وخالف أرسطاطاليس
من قبله من الحكماء يعني أفلاطون فإنه ذهب إلى أن النفس قديمة وأما
أرسطاطاليس فذهب إلى أن النفس حادثة وشرط حدوث النفس
بحدوث البدن واحتج على ذلك بأن النفوس متحدة بالنوع والماهية فلو
اختلفت بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا وما به الاشتراك
غير ما به الاختلاف فيلزم أن يكون كل نفس مركبا منهما وكل مركب جسم
فكانت النفس جسما وهو محال فثبت أن النفس متحدة بالنوع والماهية
وإذا لزم ذلك لزم أن يكون حادثة عند حدوث البدن إذ لو وجدت
قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لأن تعدد أفراد النوع الحقيقي
إنما يكون بالمادة كما عرفت ومادة النفس البدن فلا تتعدد النفس
قبل البدن فثبت أن النفس لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة
ثم إذا تعلقت بالبدن إن بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن
لكان نفس كل أحد هي بعينها نفس الآخر فيلزم أن يعلم كل
أحد ما علمه الآخر وهو ليس كذلك وإن لم تبق واحدة كانت منقسمة
والمجرد لا ينقسم فعلم بأن النفس لو كانت قبل البدن يلزم أحد
هذين الأمرين المحالين فوجودها قبل البدن محال وقيل على هذا الاحتجاج
بأن المفهوم من كون الشيء نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى أمر إضافي
بالنسبة إلى ذات النفس فلا يلزم تركيب النفوس من الاشتراك في

هذا المعنى

107

في هذا المعنى إذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية لجواز
أن يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية كالفصلين فإنهما مختلفان في تمام
الماهية مشتركان في الاحتياج في الذي هو عوارضهما وإن سلم تركيب النفوس فلا نسلم
أن كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال أن المجردات كالعقول والنفوس
مشتركة في الجوهرية ومتخالفة بالماهية فيكون مركبة مع أنها ليست بأجسام وإن
سلم أن النفوس متحدة بالماهية والنوع وأنها لا تتعدد إلا بتعدد الأبدان
فلم لا يجوز أن تتعدد قبل هذه الأبدان بتعدد أبدان أخر وهكذا إلى غير
النهاية فإن قلت يلزم التناسخ والتناسخ باطل قلنا هذا الحكم أي لو ثبت بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس لأنكم تستندون في عليه على هذا الحجة وهو أن
البدن شرط لحدوث النفس فالبدن إذا استكمل فاض عليه من واهب الصور
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو البدن فإذن وجب أن يحدث
عند حدوث كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس أخرى وإلا يكون
لشخص واحد نفسان [illegible] وهو باطل لأن كل أحد يجد ذاته واحدا
لا اثنين وإذا امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ وهو أن تتصل نفس
ببدن بعد خرابه بتدبير بدن آخر لأن عند حدوث ذلك البدن الآخر يحدث نفس
أخرى تتصل به فإذا اتصل به نفس البدن الموجود قبله يلزم أن يتصل ببدن
نفسان وإنه باطل كما عرفت فعلم بأن إبطال التناسخ مبني على حدوث النفس
فإثبات حدوث النفس به دور قال السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن

اقول البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تعرفها
قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر
مفارق الذات لكنها متعلقة به اي بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وسبب
تعلقها بالبدن موقوف[?] لها لانها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن لما
علم من ان النفس في مبدأ امرها خالية عن العلوم وبواسطته تقدر على اقتناء
الكمالات والنفس تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب اعني البخار
المتكون اللطيف من اجزاء الاغذية فيستفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح
قوة تحركه بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فتثير منه
القوى في كل عضو قوى تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو اي تحصيل الغذاء
وشبههما والمصافة[?] باذن الحكيم العليم كما هو مبسوط في الكتب الطبية
بتفاصيلها قال وهي باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة الخ اقول
والقوى القائمة بنفس البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى محركة
والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة اما القوى الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر المبصرات انما يكون بسبب انعكاس
صورة من المرئي الى الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة
بحيث يحصل زاوية مخروط مفروض قاعدة ذلك المخروط سطح المرئي ولاجل
ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في جزء من الحدقة على هذا الوجه ترى
القريب اعظم من البعيد لكون تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل



الابصار بواسطة انفصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي
ومنع هذا القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار بهبوب
الرياح فيلزم ان لا نرى المقابل ونرى غير ما اتصل به الشعاع والامر بخلافه
العكس المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع المسموعات وصول الهواء
المتموج الى الصماخ والسمع قوة مودعة في العصب الذي في مقعر
الصماخ المشعر الثالث الشم وهو قوة مودعة في زائدتين شبيهتين
بحلمتي الثدي نابتتين في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بالروائح المتقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء
المختلط بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر اليسير من
المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يحصل بها الرائحة
المشعر الرابع الذوق وهو قوة مبثوثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق
ووصول المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة
في جميع جلد البدن وادراك اللمس للاشياء انما يكون بالمماسة والاتصال
بالملموس قال واما الباطنة فخمس الخ اقول واما القوى الباطنة
فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة الحس المشترك وهو قوة تدرك صور
المحسوسات باسرها لان كلها يدرك كل واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة تتادى
صورتها اليه فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم

لا محالة يجب ان يحضر المحكوم به وعليه فلا بد وان يكون هناك قوة تدرك صور هذه المحسوسات
جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك القوة هو الحس المشترك كما ذكرنا ومحل
هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ الثانية منها الخيال وهي قوة
تحفظ صور المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك
لان ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال مؤخر البطن الاول [illegible]
البطن الاول من الدماغ الثالثة منها القوة الواهمة وهي قوة تدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو وزعم المصنف
ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ وهو سهو لان محلها اخر البطن
الاوسط يشهد به كتب الشيخ الرئيس الرابعة منها الحافظة وهي قوة تحفظ
ما يدركه الوهم ومحل هذه القوة بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو
سهو ايضا بل محلها البطن الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سواها
دل عليه كتب الشيخ الرئيس الخامسة منها القوة المتصرفة وهي القوة
التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور الماخوذة من الخيال تارة
وبين المعاني الماخوذة من الحافظة اخرى كما نتصور انسانا عديم الراس
وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا راسين وهو التركيب وتسمى هذه القوة
مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال
ان تتصرف القوة بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ
اعني مقدم البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور والمعاني والدليل

على اختصاص

109 على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل لخللها اي اذا عرض
لعضو من الاعضاء المذكورة اختل امر تلك القوة المختصة به والمدرك
للجزئيات اولا هي هذه القوى والنفس انما تدرك الجزئيات بواسطة تلك
القوى وانطباع صور الجزئيات في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا
مربعا له جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورت النفس به لزم تغاير محل
الجناحين ضرورة فلزم انقسام النفس وهو محال قال واما المحركة فتنقسم الخ
اقول واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية
اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي تحث اما على جلب
المنافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية
والى قوة فاعلة للحركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدا قوة
للحركة وهي قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي قوة
المتصرفة في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى اي القوة
المتصرفة في الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي
التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني
النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية
النشو وانما قلنا على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى
غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن الوقوف والثانية اي المتصرفة
في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان القسم الاول المولدة وهي التي

تنفصل جواهر الغذاء بعد الهضم الرابع لتصير مادة شخص آخر والقسم الثاني المصورة
وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيد الصورة وتخطط الاعضاء وتفيد بها القوى
واعلم ان المفيد للقوى نفس المولود لا المصورة التي في رحم الام وتخدم هذه
القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اخرى
اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من
المغتذي وثانيها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا
من المغتذي بالفعل ولهذه القوة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا
تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعل المطبوخة المرتبة الثانية
في المعدة وهي ان تصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا والمرتبة الثالثة
في الكبد وهو ان تصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء
والبلغم المرتبة الرابعة في الاعضاء وهو ان تصير الغذاء بالمزاج مشابها
للعضو هذا ما ذكره المصنف وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر
في القانون ان الغذاء له اربع هضوم الاول في المعدة وابتداؤه عند المضغ
بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار
بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك
ينجذب لطيفه الى الكبد في طريق العروق المسماة ماساريقا وهناك ينطبخ في الكبد
مرة اخرى فيحدث الاخلاط الاربعة ثم ان الدم وما يجري معه في العروق ينهضم
ثالثا واذا توزع على الاعضاء فلتصيب كل عضو منه ينهضم رابعا فعلم

بان الهضم

115

بان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه وايضا
اخل المصنف بالهضم الذي في العروق وهذا يدل على ان المصنف لم يكن له دربة
في علم الطب بل لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها الماسكة وهي التي
تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة ورابعها الدافعة وهي التي تدفع
الفضل الموذي للعضو اخر الى ذلك العضو كالاثقال التي تدفعها الدافعة من
المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء التي
تدفعها الى الطحال والله اعلم قال السابع في بقاء النفس يعني لها اقول البحث
السابع النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا الفصل
من النصوص الدالة على ذلك وكونها من الادلة احتج الحكماء على هذا المطلوب
بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي او ذو مادة فالنفس
لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتي هذا الدليل تقريرا ونقضا
ولا حاجة الى الاعادة ثم ان الفلاسفة قالوا للنفوس بعد المفارقة عن البدن
سعادة وشقاوة لان النفوس ان كانت عالمة بوجود الله تعالى وبوجوب
وجوده وبفيضان جوده اي بكيفية صدور الموجودات منه على وجه
اشرف وبتقدس ذاته عن النقايص ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات البدنية
كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع وكانت
معرضة عن اللذات الجسمانية اي تكون شقية تلتذ تلك النفوس بوجدانها
ذاتها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقايص والملائكة
المكرمة

في بقاء النفس

النفس

فنا

لان النفس

والى ذلك اشار في الكتاب الالهي بقوله ان الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم
لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيئات البدنية وان كانت النفس جاهلة
معتقدة للاباطيل المضلة تألمت بسبب ادراكها جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها
الى معرفة تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف خالدة مخلدة
لان شرط حصولها البدن وقد فني وامتنعت العود الى الدنيا والى اكتساب
المعالم والى ذلك اشار في الكتاب الالهي حيث قال ويقولون يا ليتنا نرد
ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان اكتسبت النفس من البدن
هيئات ذميمة واخلاقا ردية مع كونها غير معتقدة للاباطيل عذبت
بسبب ميلانها الى تلك الهيئات مع تعذر حصول تلك الهيئات لا دواما
فيها حتى تزول تلك الهيئات فتزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى
الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لان
الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيئات البدنية والله اعلم
ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدائمة والزايلة وان لم يقم
عليه برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤيد باقوال الانبياء
الانبياء عليهم السلام فان دعوتهم الى العلم بالله تعالى ووحدانيته وترك اللذات
البدنية كما نقل عنهم جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار
بمنه وجوده
قال الكتاب الثاني في الالهيات اقول الكتاب

[هامش: ويكون ذلك العذاب منقطعا وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيئات]

[هامش: لا يغفر لم]

الثاني

الثاني في الالهيات اي المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب
ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها بابا الباب
الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذاته على غيرها لمراعاة النظم
الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث على غيره
لكونه مقدمة في اثبات الواجب لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اما بطلان الدور
فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره اذ العقل يجزم بان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم
الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه
بمرتبتين وهو محال قال واما التسلسل اه اقول واما التسلسل فيدل
على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير نهاية فلنفرض جملتين
احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الثانية
تكون ناقصة عن الجملة الاولى بفرد وفرضنا ان الجملتين تسلسلتا الى غير نهاية فان استغرق
الجملة الثانية الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة
كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى غير النهاية يكون الناقص اعني
الجملة الثانية مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم يستغرق الجملة الثانية
الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون في الجملة الثانية شيء في مقابلته
يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة واحدة اذ المفروض

ذلك فيكون الجملة الاولى ايضا متناهيا هذا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد
فرضناها غير متناه هف قال الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة الخ
اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسلت
العلل الى غير نهاية فمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج
المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى سبب تام لما مر من ان علة
الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذي يفتقر اليه المجموع ليس نفس المجموع
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل في
المجموع لان العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده والداخل في المجموع
استحال ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد
من الآحاد لان من جملة تلك الآحاد نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك
السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو
المطلوب لا يقال لكم ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية لها
والآحاد التي لا نهاية لها ليس نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشيء غير ذلك الشيء
وليس داخلا ولا خارجا وهو ظاهر لانا نقول ان اريد بذلك ان المؤثر كل الآحاد
من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة
على اثر واحد وهو محال وقيل فذلك التقدير يكون المؤثر داخلا ونحن قد ابطلناه
وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نم ان علة المجموع يجب ان يكون علة
لجميع آحاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استغناء

ايضاح م

البعض

خارج م

البعض او حصوله بمؤثر آخر وايضا لا نم ان الخارج من جميع السلسلة عن كل الممكنات
حتى يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات
الى غير نهاية ومن جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال
التسلسل بل اثبات الواجب وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته
فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة المستقلة
للمجموع يجب ان يكون علة لجميع آحاده اذ لو لم يكن علة لجميع آحاده فاما ان يكون بعض
الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب لانا لا نعني بالواجب الا موجودا
مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر آخر فلا يكون العلة المستقلة للمجموع هو الذي
لو حصل منفردا من الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة
للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني بتغيير المدعى وعن الثالث بان
اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه اذ لو كان بعده علة اخرى لكان ممكنا
لا واجبا وحينئذ يلزم ابطال التسلسل وهو المدعى قال الثاني في البرهان الخ
اقول البحث الثاني في البرهان على وجود الواجب ويدل على وجوده
وجهان احدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات وثانيهما الاستدلال
بامكانها الوجه الاول هو انه لا شك في وجود حادث ممكن والا فان كان واجبا
لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة
اخرى لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من ان علة الاحتياج
الى السبب هو الامكان وذلك السبب لابد وان يكون واجبا او منتهيا
اليه

علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع م

وكل حادث م

والا لكان ممكنا غير منتهية الى الواجب فيلزم الدور ان كان معلّته او علّة علّته من عللها شيئا من معلولاتها والا يلزم التسلسل وذلك باطل لاستحالة الدور والتسلسل
الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لامر وذلك السبب اما واجب ابتداء او بالواسطة والا يلزم الدور او التسلسل على التقرير الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يعارض هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينفيه وتقريره ان يقال لو كان موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون وجوده ممكنا فيكون له سبب اما ملاقي اعني ذاته او مباين اعني غيره فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان السبب ملاقيا ويلزم امكان ذاته ان كان السبب مباينا وكلاهما باطلان لانا نقول انا قد بيّنا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر قال الثالث الخ اقول
البحث الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب في ذاته تعالى ولاجل انه تعالى غير قابل للتحديد لما سئل موسى عليه السلام عن ذاته تعالى كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب العالمين اي ما ماهيته اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جواب

[illegible]

113 فرعون قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله انا نسأل عن حقيقته وهو يجيب بما هو غير مطابق اذ المقول في جواب ما هو هو الحد ثم اخبر موسى بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب آبائكم الاولين فلما راى فرعون من جهة اخرى ان جوابه غير مطابق قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى الى الجنون وذكر موسى صفات ابين مما ذكر في الجواب السابق كما قال الله تعالى حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحديده ان كنتم تعقلون ان البسائط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لا يفيد معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا انحصار طرق معرفة حقيقته فيما ذكر وجوزوا معرفة ذاته بالالهام او بخلق العلم الضروري او الرياضة وتصفية الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء ان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل الوجود من حيث هو وجود قال الفصل الثاني الخ اقول
الفصل الثاني في التنبيهات والمراد بها طلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا وهي ليست متناهية لان لنا بحسب كل موجود صفة صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث

البحث الاول

الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقائق اذ لو تماثلت غيرها ولا شك في
انها حقيقة مخالفة لسائر الحقائق ان تميزها الموجب لذلك المميز الذي به تميزت حقيقته عن غيرها
ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلة لسائر الحقائق
وايجابها ما تختص بها حقيقته دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذلك
الموجب امرا ملاقيا لذاته اي صفة ثم عاد الكلام الى ذلك الموجب الملاقي
فان الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فيتسلسل الكلام
الى امر اخر ويلزم التسلسل وان كان ذلك الموجب امرا مباينا عن ذاته كان
الواجب محتاجا في هويته وامتيازه الى سبب منفصل وكان لا ذاته ممكنا وانه
محال لا يقال الحصر ممنوع لان نفس تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن سائر
الحقائق اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الدور او التسلسل
والاحتياج حتى يلزم امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته مختص بحصة النوع
من الجنس مع تساوي سائر الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص
بمعلول معين لا لامر اخر لانا نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة حلول الذات
تعالى فيكون متأخرا عن تعين العلة فلا يكون مستفيدا لتعين العلة لاستحالة
ان يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان متأخرا
في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعين الفصل وكالمعلول فانه لما كان متأخرا
في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك الى لو جاز ان يوجب ذاته
صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص به مع كونه مساويا لسائر الذوات يلزم ان

ساي

114 ساي لوازم الامثال لاختصاص بعض بصفة تمتنع حصولها في البواقي
لكن اللازم محال فالملزوم مثله قال وقال قدماء الخ
اقول قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه
ذاتا بالدليلين الاول ان المعنى بالذات هو ما صح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك
بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات الثاني ان
الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك الذات
بين الذوات ولا باس باعادتها فنقول الذات مشترك لوجوه الاول انا
نجزم بذات الشيء مع الشك في انه واجب او ممكن وفي كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن
الذات مشتركا بينها لوجب ان يلزم من التردد في كونه جوهرا او عرضا التردد
في كون الذات ذاتا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انا نقسم الذات الى
الواجب والممكن ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا حينئذ الثالث
ان مفهوم مقابل الذات اعني العدم المطلق الذي لا يعلم ولا يخبر عنه
واحد فلو لم يتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء اما
ان يكون له ذات او لا فعلم بهذين الدليلين ان ذاته تعالى تساوي سائر الذوات
في الذاتية وتخالف سائر الذوات بصفات احدها وجوب الوجود وثانيها
القدرة التامة وثالثها العلم التام وهذا مذهب الاكثرين والمعتزلة الى
ان ذاته تعالى يخالف سائر الذوات بالحالة الخامسة التي هي علة للاحوال الاربع
اعني الموجودية والحيية والعالمية والقادرية وتلك الحالة هي الالهية

قلنا في الجواب عن الدليلين فلعل مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه الذي سلّم اشتراك الذوات فيكون امرا عارضا لما صدق عليه من الذوات والاشتراك في العوارض لا يلزم اشتراك الموصوفات وتماثلها في الماهية وايضا انت خبير بفساد الوجه الدال على اشتراك الوجود وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده الخاص كوجودنا في مفهوم الوجود وتتميز عن وجودنا بتجرده عن الماهية وعدم العروض لغيره اعني الماهية وقد سبق القول فيه في مباحث الوجود فلا حاجة الى الاعادة

قال —— الباب الخامس ——

البحث الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى ونفي الجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اما انه ليس بجسم فظاهر لما ثبت من ان كل جسم مركب ومحدث وهذا لم نذكره عليه دلالة واما انه ليس في جهة فلوجهين الاول انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما لانا لا نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب لما مر من الهيولى والصورة او من جواهر فردة ومحدث ايضا لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا يكون منقسما فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ لا نعني بالجزء سوى المتحيز الغير المنقسم وهو محال بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهيا في القدر لما سبق تحقيقه

تماثل الابعاد وتفرده بذلك القدر يكون ممكنا محتاجا الى المخصص والمرجح وكان الواجب في تفرده بذلك القدر محتاجا الى مخصص ومرجح وهو محال وفيه نظر قال —— احتجوا اي احتج القائلون —— بكونه في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان البديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز فروين واقتضاؤه لها ليس الا لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لها وهو المطلوب واما النقل فايات تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الآيات الدالة على ذلك والجواب عن الدليل الاول من الدليلين العقليين بمنع الحصر اي لا نسلم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يقع النزاع الا فيه وتشهد البديهة على ذلك ايضا ممنوع اذ لا خلاف في العقلاء في ذلك فلو كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء

فيه لعدم تحقق الاحتمالات في البديهيات واحسن من الدليل الثاني منها
ان الالزام ان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لقيامه بذاته بل الجسم بعضها
بحقيقته المخصوصة وبتعين شخصي فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الايات
المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والتحيز والجهة لكنها لا تعارض
القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لما عرفت من ان الكل من ان
الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل فاما ان نفوض علم تلك
الايات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وذلك بان نقف
على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهذا احسن واولى او نؤول
كما ذكر في المطول لانه ان المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء
قال البحث الثالث في نفي الاتحاد اقول
في نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره
فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين
لم يتحدا ايضا لانه ان عدم كل منهما ووجد ثالث فظاهر وان عدم
احدهما وبقي الاخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود وفيه نظر لان
المراد بقوله المتحدان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين اولا هو ان ماهيتهما موجودة
ام لا فحينئذ ذلك قوله فهما اثنان لا واحد قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو
كان تشخص كل منهما باقيا وهو ممنوع وان تشخص كل منهما باق ام لا فيختار
ان تشخصهما غير باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ذلك

ان لو لم

116

ان لو لم يكن ماهيتهما باقية وهذا السؤال من نتائج فكره والذي ابقى
الله ظله وقد سمع منه الكاتبي واثبته في بعض نسخه واما الثاني
اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب
وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول
الله في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانه ذهب الى الحلول
في العارفين واتحاده بهم فان ارادوا بالحلول والاتحاد ما ذكرنا فـ
فساده وان ارادوا غير ذلك فلا بد من افادة تصور معناه اولا ليمكن
التصديق بذلك اثباتا ونفيا قال البحث الرابع اقول
في نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى منقسمة
الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته
بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا محيص عنه
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة فانها صفات حقيقية
لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المصنف نظر فان تعلق علمه وقدرته
وارادته لكونه نسبة بينه وبين غيره ليس من صفاته تعالى بل هي اضافة
فانه لازم لصفاته الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما
اضافات محضة كالاول والاخر واما حقيقية عارية عن الاضافات كالحياة
والسمع واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة والتغير

في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية جائز
واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة ام لا فهي قديمة لا
يتغير ولا تتبدل فلا في الكلام فيها اما على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة
الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال ذاته لكونه حينئذ موضوعا
للتغير وانفعال ذاته محال ضرورة وفيه نظر لانه ان اريد بالانفعال في ذاته
تبدل صفاته الحقيقية فلا نسلم استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اريد
غيره فلا بد من افادة تصوره لننظر فيه الثاني ان صفاته الحقيقية مما يصح
اتصافه تعالى به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال
وفاقا لامتناع اتصافه بصفة النقص وصفاته الحقيقية صفات كمال
فلو خلا ذاته من تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه
انما يلزم نقصان ذاته ان لو لم يتصف بصفة كمالية اخرى بدلها وهو ممنوع
قال الثالث لو صح الى قوله الوجه الثالث انه لو جاز ان يتبدل
صفاته الحقيقية لصح اتصافه بالحادث ضرورة والوجه اتصافه بالحادث لصح
اتصافه بالحادث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة حادثة لكان ذلك القبول
من لوازم ذاته او مقتضيا الى قابلية لازمة لذاته او لكان نقيض العوارض
التي لا تنتهي الى قابلية لازمة افتقرت الى قابلية اخرى وينقل الكلام
الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل في القول به باطل فثبت
فعلم بان ذلك القابلية تكون اما لازمة لذاته او مقتضية الى قابلية لازمة

وفي النظر نظر لان النقصان انما يلزم
بالنسبة الى صفة الكمال الذي يمكن
ان يتصف الباري به ولم يكن متصفا
لان كلما يحصل له بالامكان وجب
ان يكون حاصلا بالفعل فتذكر
كاتب

فلا ينفك تلك القابلية عن ذاته فصحة الاتصاف بتلك الصفة يكون ازلية وصحة
الاتصاف اخص القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة
على المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والمنتسب انما
يتحقق بعد وجود المنتسبين وصحة وجود النسبة يستلزم صحة وجود المنتسبين
فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا الدليل ان كل ما ازليا لا
يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف
بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن ازليا
لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه لا حاجة للمصنف
الى هذا العكس بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فنجعل
كبرى لقولنا الله تعالى ازلي ينتج الله تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب ازلي م
قال الرابع انه اقول هذا هو الوجه الرابع من
الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث وذلك لان
المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى او شيئا من لوازم ذاته
لكان مقتضيا له في وقت دون وقت اخر واذا كان كذلك لزم ترجيح
احد الجانبين على الاخر بلا مرجح وانه محال وان كان وصفا اخر حادثا ينقل
الكلام الى مقتضي ذلك الوصف ولزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف
شيئا اخر غير ذاته وغير صفاته كان الواجب مفتقرا في صفته تلك الى سبب
منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث
وهو المطلوب

ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل من غيره فروت فلا يجوز ان يكون المقتضي
لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة
كل واحد منها مشروطة بانقراض الصفة الاخرى او يكون لكل واحد من تلك
الصفات مخصصة بوقت وحال دون صفة اخرى لتعلق ارادته بتلك الصفة
في ذلك الوقت او الحال ويكون مثل الصفة خلفا وبدلا عن الصفة الزائلة
فيكون الكمال مطرده اى يكون ذاته دائما متصفا بصفة كما يد من غير افتقار
الى سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف بها الى اخره اشارة الى جواب
سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لما كانت الصفة الحادثة مما يصح اتصاف
الذات به فيصح اتصافه في الازل والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب ان
امكان اتصاف الذات بتلك الصفة لا يتوقف على امكانها وامكانها
مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن الاتصاف
قبل امكان تلك الصفة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فضلا عن الازل
فلا يلزم ما ذكرتم والله اعلم قال احتجوا انا تم اخ اقول احتج
القائلون بجواز اتصافه تعالى بالحوادث على مطلوبهم بوجهين الاول
انه تعالى في الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم لان العالم حادث لما مر فلا يكون
موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا لم يكن ذاته تعالى فاعلا لكنه وجود
الفاعلية الصفة الفاعلية بدون الفعل محال ثم صار فاعلا ولا يزال فاعلا فا
لفاعلية صفة حادثة فيكون ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب

الثاني ان

118 الثاني ان صفات الله تعالى القديمة يصح قيامها بذاته تعالى وفاقا وتلك
الصحة ليست الا لكون تلك الصفات صفات ومعاني حاملة القيام
بالذات المتصفة بها وليس للقدم في تلك الصحة تاثير لان صحة الاتصاف امر
وجودي لانه نقيض اللاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية
امر عدمي والامور العدمية لا تصلح ان تكون جزءا من المقتضي للامور الوجودية
فالصفات الحادثة مشاركة للصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيكون
مشاركة لها في المقتضي لصحة اتصاف الذات بها فيصح قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب
واجيب عن الوجه الاول بان التغير انما وقع في الاضافة وهو التعلق لا
في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان
لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة
هو ايضا الخصوصية التي هي ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة
ولعل القدم وان كان امرا عدميا شرطا في صحة القيام بذاته تعالى او
الحدوث مانع من القيام فلا يلزم ما ذكرتم قال الخامس في نفي الاعراض الخ
اقول البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع
العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح
وغير ملتذ باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج
لا يتصل الا بالجسم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا انه تعالى يعتقد كماله
في نفسه فيفرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بعد من ان يلتذ به

قال الفصل الثالث في التوحيد اقول الفصل الثالث
في التوحيد احتج الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود
نفس ذاته لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات فيلزم من امكان
الوجوب امكان الواجب كما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز
الواجب عن ذلك الغير بالتعين لان المشترك ليس في تمام الماهية اما بما زاد
بالتعين وح يلزم تركب الواجب من الوجوب والتعين وانه محال واعلم
ان هذا الدليل مما اختاره المصنف فان دليل الحكماء على التوحيد ليس
ذلك بل دليلهم على ذلك هو ان حقه تعين واجب الوجود ان كان ماهيته
فلا واجب وجوده غيره وان كان غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره
وانه محال وهذا اظهر واقوى مما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب
بوجهين الاول انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي
يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان المصحح للقادرية لما كانت
في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع
الممكنات على السوية فيكون كل منهما تاما في المؤثرية في جميع الممكنات وح وجب
ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر
فيه احدهما دون الآخر او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك المؤثر ان اختص
نسبته اليهما فوقوعه باحدهما دون الآخر باطل لانه ترجيح من غير مرجح

والثاني

والثاني التمانع لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع
الهين قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا الثاني هو انا لو فرضنا
الهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض وح اما
ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع
النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الآخر الذي لم يحصل
مراده وهو ايضا باطل وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فسكون الآخر من ارادة
السكون لارادة الآخر فيلزم عجزه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك كما عرفت والعاجز لا يكون الها فان قلت يريدان شيئا واحدا لا بان يكون
ارادة احدهما ناقض ارادة الآخر بل لان كلا منهما يريد الاصلح والاصلح
لا يكون الا طرفا واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على
القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل لما سيجيء ومثل هذه الحجة التي
تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين فاعلين
في حالة واحدة ولا يدل على نفي الهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم
ماخذا الى هنا ويجوز التمسك في التوحيد بالدلائل النقلية كقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة
ليست موقوفة على التوحيد لانها موقوفة على صدق الرسول وصدق الرسول
على صدق الرسول لم موقوف على دلالة المعجزة على التوحيد فلا يفضي الى الدور الباب الثاني
اقول الباب الثاني في صفات الله تعالى اي الصفات الثبوتية وهي

وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليها افعاله او لا وهذان
قسمان فافرد لكل من القسمين فصلا الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها
افعاله وفي هذا الفصل مباحث المبحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على
انه تعالى قادر وفاعل بالاختيار بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب
الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تأثيره في العالم
على شرط حادث لزم قدم العالم لانه حينئذ اما ان لا يتوقف على شرط اصلا وهو
ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف على شرط قديم وهو
ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم الاثر لكن قدم العالم محال لما بينا
وان توقف تأثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود ذلك
الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده كان الكلام
في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه بوجود
شرط آخر حادث وهكذا القول في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم
فيلزم ان يكون حدوثه بوجود شرط آخر حادث ثم شرط الشرط فيلزم اجتماع
حوادث متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى
غير النهاية وهو محال وان توقف على ارتفاعه لا وجوده فذلك الشرط ايضا
يكون موقوفا على عدم حادث آخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث (اي الارتفاع) (اي لا ارتفاعاته)
متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان
الطوفان اذا طبق بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فاما ان يكون في المجموع (اي من خلق الله العالم)

الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث ساوى الزائد
الناقص فرضا وانه محال وان كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه
في المجموع الاول حادث انقطع المجموع الاول فرضا والمجموع الثاني انما زاد
على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان
الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف قال قيل يختلف فيه ا
اه قيل على هذا الدليل لانه ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم
يتوقف تأثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن
وجود العالم ازلا اذ لا يتخلف حينئذ العالم لامتناع وجوده ازلا لما بيناه و
ذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه امكان
الاثر وبذلك يختلف حينئذ العالم ازلا وقلنا في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود
العالم في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان ساكنا فيجوز ان
يوجد ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا ولعل هذا
المجيب بنى ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا اذ لا يسلمنا كون العالم محالا
في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد منه اوليوم وح
لا يصير بذلك ازليا فلا يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قابلية والمادة (اي على زمان وجوده)
وهو الازلية منتفية والثاني ظاهر الفساد قيل عليه سلمنا بطلان القسمين (او الغرض انه موجب بالذات)
الاولين اعني قدم العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود لكن

لانا استحالة القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول والبرهان المذكور موقوف
على وجود آحاد الحلقتين اذ الزيادة والنقصان انما يوصف بهما الموجودات
لا المعدومات لكن آحاد الحلقتين غير موجودة بل فلا يوصفان بالزيادة
والنقصان ويتوقف هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود
مع انه يتصف بها اذ يصح ان يقال زمان الدورة التامة للفلك زايد على زمان
الدورة التامة للشمس وزمان الدورة التامة للقمر ناقص عن زمان الدورة
التامة للشمس قيل عليه سلمنا ان مؤثر العالم قادر لكن لانم انه واحد
لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قديما اوجد العالم على سبيل
الاختيار واوجده الواجب على سبيل الايجاب قلنا للجواب هنا ما تكون
من الوسط باطل لانه يكون ما سوى الواحد الواجب وكل ما سوى الواجب
الواجب ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر لما بينا وكل
مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون ذلك التاثير اما حال الحدوث او حال
العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اعني ذلك الوسط وهو ظاهر
وان كان ذلك الوسط حادثا لم يكن معلولا للموجب لان معلول الموجب
قديم لما مر في بحث القدم فيكون معلولا للقادر فيكون الواحد قادرا
وهو المطلوب وفيه بحث يعرف بالتامل قال اصح العالم لوجوده
اقول اصح العالم للقول بكونه تعالى قادرا بوجوده او بعد الوجه

الاول

121 الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا كان
او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول تلك الشرائط ولا
شك انه يجوز منه الفعل ايضا وكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه محال
وان لم يستجمع جميع الشرائط امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط
واجيب عنه اولا بان المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز ان يكون
مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح
قلنا لانم استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه
المتساويين على الاخر لا لمرجح كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتساويين الشبيهين
من كل الوجوه بلا مرجح والهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين
بالنسبة اليه بلا مرجح وهو وكتب حكماء في قولنا اشارة الى جواب سؤال
مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث
بلا سبب اصلا لكن ذلك انما امتنع لذلك والجواب منع ان يقال ليس الترجيح
الصادر من القادر بلا مرجح كحدوث الحادث بلا سبب اصلا حتى يقاس
عليه فان البديهة حاكمة بالفرق بينهما لانها تجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب
اصلا بخلاف صدور الترجيح من القادر لاحد المتساويين على الاخر لا
لمرجح فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد بينا وقوعه والحق
ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح وثانيا بان
المؤثر استجمع شرائط المكنة لا يمتنع عنه الفعل ووجوب الفعل موقوف
للفعل

موقوف على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح والتوجيه له ولكن ان يقال
ان اردتم ما يسمى مع الشرايط ان يكون المؤثر القادر ماخوذا مع الارادة
اعني الداعية التي ترجح احد مقدوريه على الاخر فنختار انه يجب منه الفعل
وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه
حاصل باعتبار القدرة ووجوب احدهما وجوبه واقع بسبب الارادة فلا منافاة
وان لم يكن الارادة ماخوذة معه فنختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك
اخرى وح لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذا المرجح لوقوع احدهما ارادة المتعلقة
قال الثاني الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الحكماء
للقول بكونه تعالى قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان يتميز
مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر
عليه نسبة بينه وبين القادر فيتوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره
لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون
دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل متميز ثابت فان تعلق
قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت
المقدور لاجل تعلق القدرة به لزم الدور وتوقفه اولا هذا الدليل
بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب
الفعل متوقف على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجد
فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه لزم الدور

122 وح يلزم ان لا يؤثر شيء في شيء اصلا اجيب بانا نمنع بان التميز في علم القادر
او في الخارج اي سلمنا عموم مقتضى الدليل في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي
ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته في علم
القادر وح لا يلزم الدور قال الثالث الخ اقول الوجه الثالث
هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له الوجود حال
حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول العدم
له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة فانتفت مكنة القادر في
الحالين اجيب بان المكنة والاقتدار على المعدوم في الحال ليس بالنسبة
الى وجوده في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال
وليس ذلك ممتنعا وان اردنا ان نكشف هذا الجواب على التوجيه قلنا
انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم
يكون ممتنعا ايجاده في الحال فسلم لكن لا ينافي ذلك تمكن القادر من ايجاده
في الاستقبال وان اردتم امتناعه في الاستقبال فممنوع او نقول في الجواب
ان هذا الوجه المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع قطع النظر
على ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان يقال انا نختار ان المقدور
معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم يكون ممتنعا
الذات من حيث هي من غير النظر على ما هو عليه ممتنع فممنوع وان
اردتم به ان ذاته مع قيد العدم ممتنع فسلم ولكن ذلك لا ينافي امكان
ذاته في نفسه

وكونه مقدورا له والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات المقدور
لا ان يوجده مع قيد العدم حتى يكون محالا قال الرابع الترك
اقول الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا
وليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين
قولنا اثر تاثيرا عدميا وعدم شيء لان قولنا ما اوجد معناه انه بقي
على العدم الاصلي واذا كان العدم الحالي يعني ما كان لم يكن مقدورا
اي العدم الذي كان
لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل الا ان يكون
عنه ان لا يفعل الترك الذي هو امر عدمي قال فرع اخ
اقول هذا فرع على كونه تعالى قادرا فنقول الله تعالى قادر
على جميع الممكنات لان الموجب للقدرة هو ذاته تعالى ونسبة ذاته
الى جميع الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص
ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص
وانه محال والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب والامتناع
ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الله
قادرا على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع
الممكنات على السواء لم لا يجوز ان تقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات

دون

دون بعض سلمناه لكن لم لا يجوز ان المقدورية صفة ثبوتية تحتاج الى مصحح سلمناه 123
لكن لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرا لامكان ماهية اخرى
فح لا يكون جميع الممكنات مشتركا في مصحح المقدورية وقالت الفلاسفة انه
واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق
عليه في بحث العلل والمعلولات وقال المنجمون مدبر هذا العالم الذي
تحت فلك القمر والموثر في الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها
لما شاهدوا من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كالليل الكواكب م
والنهار والفصول وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من توقف تغيرات
الاحوال على تغيرات احوال الكواكب هو الدوران لا يفيد القطع بعلية والدوران م
المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان احدهما
مرتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه في الجزء الاخير من العلة
وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول يترتب على جزء العلة وشرطها
ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها
ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة الدوران على العلية
ان لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكر من صور النقوض فان
جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والثلاثة الاخيرة مما يقطع فيها بالتخلف
ايضا وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا للشر
لكان شريرا وهو باطل والا يلزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا

معا وانه يجب واجيب عنه بانا نلتزم كونه تعالى مريدا لمعنى موجب وموجب قوله
والنهي وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة
لانه لو صدر القبيح منه فاما ان يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم
محتاج اليه اذ الاقدام على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه
عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح منه فلا يكون مقدورا له لان
شرط المقدورية صحة وجوده منه وجوابه انه لا قبيح بالنسبة اليه فانه
تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن المانع من
الصدور هو ما حصل له على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لا لكونه لا
القدرة اذ ابله على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي الى الترك
لا يمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل
العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي فعل لا غاية له كاللعب
بالخير ولا شيء من ذلك على الله تعالى محال واجيب بان هذه الامور المذكورة
اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو صادر من العبد وبالنسبة
اليه وذات الفعل حركة او سكون واذا كان كذلك علم الجواز ان يكون الله
تعالى قادرا على مثل ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى عنهم
لا يقدر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر
دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور
العبد مقدورا لله تعالى فلو اراده الله تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه

124 لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال واجيب عنه بانا
لا نم انه لو اراد الله وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو كان العبد لا يبقى اذ الم لو كان مه
تتعلق به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة بالايجاد وهو ارادة
الله تعالى فليعلم بانه ليس كذلك قال البيان في انه تعالى عالم اقول
البحث الثاني في انه تعالى عالم وتدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل
مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجب فلو لم يكن مقدوره
معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم واذا كان مقدوره معلوما
له يكون هو تعالى عالما به فيكون عالما وهو المطلوب الثاني انه تعالى حكيم مبدع
ونعني بالحكيم من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من
تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك
والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم
ضرورة ان جميع ذلك لا يتصور ممن لا علم له به وقوله وما يرى من العجائب الى قوله
اشارة الى سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال لو دل كون الفعل متقنا على
علم فاعله لوجب ان يكون النحل عالمة بافعالها لان فعل النحلة متقنة محكمة
غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي
لا يعرفها الا المهندسون واجيب عنه انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب
عنه ان ما نرى من محاسن افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها

فيما ملكه الافعال او الهام ثم بتلك الحيوانات بان لخلق العلم بتلك الافعال فيها
ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي حيث قال واوحى ربك الى النحل الاية الثاني
انه تعالى عالم لان ذاته تعالى ماهية مجردة من الماديات وما يتعلق بها حاضرة لذاته
فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة وماهية
المجردة مبدا لجميع الموجودات لما مر من انه تعالى قادر على كل المقدورات
وواحد فيكون الله تعالى عالما بمبدا جميع الموجودات والعالم بالمبدا
عالم بذوي المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا الغير لانه من تتمة العلم
بذاته واذا علم كونه مبدا الغير علم الغير لان العلم بكونه مبدا للغير
يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع الموجودات
وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور تلك في العاقل
وعند هذا يستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمناه لكن لانم ان
العالم بالمبدا عالم بذوي المبدا او ما ذكرتموه لبيانه وهو ان من علم ذاته علم
كونه مبدا الغير ممنوع قال الوجه الرابع اقول الوجه الرابع هو
انه عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات وما يتعلق بها
وهو ظاهر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لان كل مجرد
يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره وكل
مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير اذ التعقل
يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون

ماهيته

125

ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة سوى ذلك وصحة
هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد لمعقول اخر غير مشروطة بكون حقيقة
المجرد في العقل بل وقوع مقارنة في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة
لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه
لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه
واذا لم يكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون
في الخارج هذه المقارنة فيصح عليه اي المعقول ان تقترن ماهيته الموجودة
في الخارج بالماهيات المعقولة ولا نعني بالتعقل الا اقتران الماهية
المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان يعقل غيره من الما
هيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كون ذاته عاقلا
لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل الذات
في تعقل كون ذاته عاقلا للغير وكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره
وكل ما صح للمجرد وجب حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة
لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون
له جهة بالقوة فاذن ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات
وهو المطلوب وفيه نظر لانا لانم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل
ربما يكون بعض المجردات ممتنعا من ان يعقل سلمناه لكن لم قلتم ان
كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات

ما لا يصح تعقل شيء آخر معه تعقله ولئن سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى تفرع عليه ان كل
مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان صحة هذه المقارنة بسبب
حسّيه وطرفه لكونها في العقل قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل
فلو كانت حسيه وطرفه يلزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة
احد المعقولين للآخر في العقل غير مقارنته للعقل والاول حسيه وطرفه بالنسبة
فلا يلزم اشتراط الشيء بنفسه سلمناه ولكن لا نم ان كل ما صح للمجرد وجب
حصوله له ولا نم ان النفوس من لواحق المادة لا بد له من دليل وهذان الوجهان
الاخيران اعني الثالث والرابع معتمد الحكماء في هذا المطلوب وفيهما نظر
كما عرفت قال احتج المخالف بوجوه اقول احتج المخالف للقول
بكونه تعالى عالما بوجوه ثلاثة الاول انه تعالى لو عقل شيئا لانه لو عقل شيئا تعقل
ذاته لان ذاته تعالى تعقل انه يعقل ذلك الشيء لما ذكرتم وفي ضمن ذلك
يكون عاقلا لذاته لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل
ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان تعقل
الشيء ذاته لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة
بين الشيئين تقتضي تغاير المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن
حصول ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء في نفسه
ونوقض اولا هذا الوجه بتعقل الانسان نفسه اي الوجه ما ذكرتم

اسحاله

126

كاستحالة تعقل الشيء نفسه واستحالة تصور الانسان نفسه لكنه غير مستحيل
فبطل ما ذكرتم واجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه صفة زائدة بذاته
متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء
نفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر الثاني انه تعالى لو كان عالما فعلمه لا يكون
علمه عين ذاته لما سنذكر في الفرع وهو صفة قائمة بذاته لانه صفة لذاته
فيكون ذاته تعالى قابلة وفاعلة لشيء واحد وهو محال وقد سبق الجواب عنه
في بحث العلل والمعلولات الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما
ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته
مستكملا بغيره اي بصفة العلم وانه محال وان لم يكن صفة كمال بل صفة
نقصان وجب تنزيهه تعالى عنه اجماعا والجواب انه يستحيل ان يتصف بصفة
النقيصة واحسب (?) بانه صفة كمال ولا يلزم منه كون الموصوف به
ناقصا لذاته لان كمال معنى الصفة انما هو كونها صفة لذاته لا ان ذاته
يكمل له بصافه (?) بهذه الصفة وهذا جواب لطيف غاية اللطافة
قال فرعان الاول اقول هذان فرعان على القول بكونه
تعالى عالما الفرع الاول انه عالم بجميع المعلومات كليها اي انه عالم
بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب
لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء اذ لو لم يكن
على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات دون بعض

يحتاج في ذلك الى مخصص وانه محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كما مر اوجب
في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته
الى جميع المعلومات على السوية وهذا النظر الاول المذكور في كونه تعالى قادرا
قادرا على كل المقدورات وقيل انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي
مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه في اول الحمل ثم تعاقب
هذا الكسوف ولم يكن العاقل له احاطة بانه وقع ام لا وكان تعقله ذلك
ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا ذلك
بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير بالزمان كما لو علم وجود
زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجود
زيد في الدار يلزم الجهل وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم
بخروجه يلزم التغير في صفاته وكلاهما محال عليه تعالى قلنا في الجواب
عنه ان اردتم ببقاء العلم عند تغير المعلوم بقاء الصفة فنختار ذلك الصفة
باقية فقوله يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو بقي تعلقها واضافتها بذلك
المعلوم الاول وان اردتم به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق
فنختار انه لم يبق فقوله يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم
يكن صفة باقية والحاصل انه عند تغير المعلوم تتغاير اضافة العلم الى المعلوم
وتعلقه لا تغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل انه

ثم العلم

127

انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين احدهما ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان كل
ما هو متميز عن غيره فغيره خارج منه فلا يكون غير متناه والمعلوم متميز عن غيره
فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما
له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير
للعلم بمعلوم آخر وكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات لا نهاية لها
وانه محال قلنا في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير
المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه ان يقال ان اردتم بقولكم
ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من آحاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان
ما لا يتناهى من حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا يلزم منه الا ان
ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراده الغير
المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا وعن الثاني ان العلم القائم بذاته
صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق اي العلم من حيث انه
علم صفة واحدة قائمة بذات الله تعالى عرض لها تعلقات غير متناهية الى
متعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال كما يثبت في القدرة قال
الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته اي اقول النوع الثاني انه تعالى
عالم بعلم مغاير لذاته خلافا للجمهور المعتزلة وعلمه غير متحد بذاته خلافا
للفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان علمه بذاته وبجميع المعلومات المتميزة بذاته
حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة لذاته

أيضا خلافا للمعتزلة لنا أن الدليل على أن علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان
الأول أن البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم فإن الأول
غير مفيد لكونه حملا ما هو غير تام والثاني مفيد فلو كان العلم والقدرة عين
ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف فإن ذلك يوجب تغاير الاعتبار
لا تغاير الحقيقة الثاني أن العلم إما إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
وهي التي سماها أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي عالمية وإما صفة تستلزم تلك
الإضافة وهي مذهب أكثر الأشاعرة وإما عبارة عن صور المعلومات المغايرة
بأنفسها وهي المثل الأفلاطونية أو عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته
كما هو مذهب جمهور الحكماء وأياما كان فالعلم غير ذاته وهو ظاهر وقوله
وفساد الاتحاد سبق ذكره إشارة إلى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال أن هو
أن يقال تغاير العلم غير مسلم فيما ذكرتم لأن من جملة تقاسيمه ما ذهب إليه
القائلون من اتحاد تلك الصور بذاته وح لا يلزم مغايرة العلم لذاته والجواب
منع أن فساد الاتحاد قد سبق ذكره قال ـــــ احتجوا بوجوه الأول
أقول ـــــ احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم وقدرة
زائدين على ذاته بوجوه الوجه الأول هو أنه لا يجوز أن يقوم بذاته صفة
لأنه لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضيا لتلك الصفة لأن صفته تلك
ح يكون ممكنة لافتقارها إلى الذات لامتناع كون صفته معلولة للمنفصل
وإذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في أنه قابل لها لاتصافه بها
فيكون ذاته

ذاته فاعلا وقابلا معا لتلك الصفة وهو محال فعلم أنه لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى
وإذا كان كذلك لا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته فالمدعى
وهو المطلوب قلنا قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني
هو أنه لا يجوز أن يقوم بذاته تعالى صفة وقيل في تقرير هذا الوجه أنه لو قام بذاته
تعالى صفة فإن كانت تلك الصفة قديمة لزم محال لأن أحدها كثرة القدماء والقول
بلزوم كثرة القدماء كفر بالإجماع ألا يرى أنه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث
قال لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلثة وبتثليثهم وهو إثباتهم الأقانيم
الثلاثة أقنوم الأب وهو الوجود وأقنوم الابن وهو الكلمة وأقنوم روح
القدس وهو الحياة وهي الثلاثة واحد في الجوهرية أي ذاته واحد الصفة
بهذه الخواص الثلث الجوهرية وإذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فالظن
بمن أثبت قدماء ثمانية كما هو بعض المتكلمين أو أثبت تسعة كما ذهب إليه الحنفية
من إثبات صفة التكوين أيضا وراء الثمانية المشهورة وثانيها التركيب
في ذاته تعالى لأن ذاته تشارك الصفة في قدم نفسه وتمتاز عن الصفة بخصوصيته
فيلزم التركيب مما به المشاركة ومما به المباينة وهو محال هذا إذا كانت الصفة
قديمة وأما إذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باطل
وإذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم والقدرة صفتين قائمتين بذاته
وهو المطلوب والجواب عن لزوم المحال بأنا نختار قدم الصفة وح
لا يلزم إلا القول بالصفات القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون
القول

أي العلم م

والصفات الثمانية هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والبقاء

الأول م

بالصفات القديمة فإن قلت لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا لما كفر الله
النصارى بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هي صفات قديمة قلت النصارى
وإن صرحوا بأن الأقانيم الثلاثة صفات إلا أنهم قائلون بكونها ذوات
في الحقيقة لأنهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة أي العلم إلى بدن عيسى عم
لأن اليعقوبية منهم قالوا إن أقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح
القدس وصار إنسانا هو المسيح وهو أقنوم من أقنومين أقنوم لاهوتي
وأقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات لما عرفت
من امتناع انتقال الأعراض فعلم أنهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا
كفرهم الله تعالى فقوله والنصارى إلى قوله هو الذات يكون إشارة إلى
جواب سؤال مقدر كما قررنا وعلى لزوم المحال الثاني بأن القدم أمر
عدمي لأنه عبارة عن نفي الأولية فلا يمكن أن يلزم التركيب من الاشتراك فيه
لأن الاشتراك في الأعدام لا يقتضي التركيب لما عرفت في صدر الكتاب الأول
قال الثالث عالمية الله تعالى إلخ أقول الوجه الثالث هو أن
عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا يجوز تعليلها بالعلم
والقدرة لأن الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته بسبب العلم وقادريته
بسبب القدرة وهو المطلوب وأجيب بأن عالميته واجبة بالعلم والعلم
أيضا واجب لاقتضاء الذات له لا أن عالميته واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل
وكذا الكلام في القادرية فإنها أيضا واجبة أيضا بالقدرة الواجبة

عالم الجواهر

بالذات

129

بالذات الوجه الرابع هو أنه لو كان له علم وقدرة لاحتاج ذاته
في أن يعلم ويقدر إلى الغير لأن العلم والقدرة يحتاجان إلى العالم والقادر
وكذلك يحتاجان إلى المعلوم والمقدور والمعلوم والمقدور غيره فيلزم
أن يكون ذاته محتاجة في صفاته الحقيقية إلى الغير وهو محال وأجيب عنه
بأن ذاته تقتضي صفتين حقيقيتين موجبتين لتعلقات العالمية والقادرية
أي العلم يقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور فإن
أردتم بالاحتياج في ما بين الصفتين إلى الغير هذا المعنى أي اقتضاء هاتين
الصفتين التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نسلم استحالته وإن أردتم غير
هذا المعنى فبينوه حتى ننظر فيه ونحكم عليه بالصحة أو الفساد قال الثالث
في الحياة إلخ أقول البحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور على أنه
تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى حياته فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري من المعتزلة
إلى أن حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون من المتكلمين
إلى أن حياته عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة
ويدل على أن الحياة عبارة عن الصفة الموجبة لهذه الصحة هو أن ذاته
مساوية لسائر الذوات في الذاتية فلو لم تكن الحياة عبارة عن الصفة المذكورة
لكان اختصاص ذاته تعالى بصحة العلم من غير مقتض ترجيحا بلا مرجح
وأنه محال وذلك الأمر المخصص الذي لا حاجة عليهم أن يعلم هو الحياة
وهذا الدليل ينتقض باتصافه تعالى بتلك الصفة ويقرر النقض أن

بصفة العلم

ان يقال لو صح ما ذكرتم من الاستدلال يلزم ان يكون حصول صفة العلم
له تعالى اي الحيوة مشروطا بصفة اخرى بعين ما ذكرتم ويلزم التسلسل
وتقرير ما ذكرتم من الدليل باطل فلكم انما يلزم ان لو كان ذاته تعالى مساويا ما ذكرتم
لسائر الذوات وهو ممنوع بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ومتمايزة
عنها بنفسها واذا كان كذلك فذاته المخصوص كاف في تخصصه بصحة العلم
واقتضائه لتلك الصحة من غير احتياج الى المخصص قال الرابع الخ
اقول البحث الرابع في الارادة يوافق الجمهور ويطابق العقلاء
على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن
علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون
نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات عنه على
تلك الكيفية واجب العدد وعنه حتى يكون الموجود وفق المعلوم على
احسن النظام من غير قصد وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر
الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره فعلم ان الارادة عين الارادة ٢
وفسر الكعبي الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه وبامره في افعال غيره
اي ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها
وقال اصحاب المصنف اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي
عبد الجبار ان الارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي

العلم

العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض ودليلنا على هذا المطلوب هو
ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم
والتاخر بان يقع البعض في زمان سابق على زمان الاخر لا بد له من مخصص لان
نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية لما مر ونسبة الازمنة الى
جميع المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان في الماهية فلو لم يكن مخصص
يوجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث وبوقت دون اخر يلزم الترجيح بلا
مرجح فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم لان العلم والبقر بالدليل المذكور ٢
متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وتابع الشيء استحال
ان يكون مستتبعا له وليس هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة من
شانها الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص لمقدور دون اخر ووقت والصحيح كذلك ليس بنفي المخصص بالدليل المذكور
دون اخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة فلا
تخصص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها
اختص بعض المقدورات بالوجود وباوقاتها المخصصة بها وتلك الصفة هي
الارادة الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف
على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة وهو
المطلوب قال لا يقال امكان وجود الخ اقول لا يقال على
هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها

المعينة

هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث
في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص
كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم تحصل تلك الاتصالات
لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث
في ذلك الوقت المختص به يرجح حدوث الحادث في الوقت المعين دون ساير
الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى محال او علمه تعالى بان في حدوث كل حادث
في الوقت المختص به مصلحة متوجهة لان خلاف الاصلح محال بناء على ان رعاية
الاصلح واجبة عليه وهذه نقوض اذ بعد لانا نقول في الجواب عن النقض الاول
ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت المعين اذ
لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل
اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا فيستغني
عن المؤثر وفيه نظر وعن الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات
والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو كان كذلك فالكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في هذه الحوادث بان نقول لابد
لوقوع هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن
امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق
الى المغرب والباقية بالعكس كذلك امكن ان يتحرك على خلافه في هذا الوجه
بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس مثلا

ولما امكن

ولما امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج عين الدائرة امكن ان
يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غير هذه بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال
ولما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب
غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الان شمالي عن منطقة البروج
جنوبيا عنها فلا يكون هي علة للتخصيص لانه المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا
وفيه نظر وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث
كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني انما يتعلق
بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت بان يكون وجوده
بحيث يختص بذلك الوقت فهذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده بذلك
الوقت يكون سابقا على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون
هذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت مستفادا من علمه
والا لكان علمه تعالى سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور وعن الرابع ان
المخصص انما يجوز ان يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين
ان لو وجب عليه رعاية الاصلح ولكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه لما
ما سنذكر في البحث الرابع من الباب الثالث قال الارادة لو تعلقت اه
اقول احتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان ارادته لو تعلقت بشيء
لغرض كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك لكان ابداعه
ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وان لم يتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح

وهو مرجح وهذا الشق من الترديد محذوف هنا ومذكور في المصباح ولعل
الحذف هنا من الناسخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بانه
تعلق ارادته بالمراد لذاتها لا لغيرها وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يريد
لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن ارادته
تع موجبة للتعلق بالايجاد وكل الشي لذاتها وهو ممنوع قال فرع ح
ارادته غير محدثة اخ اقول هذا فرع على القول بكونه تع مريدا مقول
ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة ارادته تع قائمة بذاتها
وحادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته او غيره
والاول باطل لامتناع كونه تعالى محل الحوادث والثاني ايضا كذلك
لاستحالة قيام صفة الشي بغيره وقالت الكرامية ارادته تع صفة حادثة
في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة
وجهان الوجه الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف
على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته محدثة لاحتاجت الى ارادة
اخرى وننقل الكلام الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته
تع لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة
فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في
محل ومع كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تع بارادة تخصيصا بلا
مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السوية وكونها لا في

محل

مفهوم

132

محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت
قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة
بذاته تع ممتنع لما سبق في نفي قيام الحوادث بذاته قال الفصل الثاني اخ
اقول الفصل الثاني في بقية الصفات الثبوتية التي لا يتوقف
افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر دلت
الحجج السمعية على انه سبحانه وتعالى سميع بصير اي له هاتان الصفتان لقوله
تع انه هو السميع البصير ونحوه من الايات الدالة عليها وليس في العقل
ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها اي لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه تع
بهاتين الصفتين حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب
الاقرار بتلك الحجج حتى تثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها اعني السمع والبصر فيكون
الله تع عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضي لهاتين الصفتين
ذاته ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة وكونه عالما
بالمسموعات والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا وبصيرا فثبت اتصافه تع
بهاتين الصفتين وهو المطلوب واستدل على هذا المطلوب بدليل
مدخول وتقريره انه تعالى حي لما مر والحي ان لم يتصف بالسمع والبصر يكون
ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تع بهما لكان ناقصا وهو
محال وهذا الدليل اقناعي لان هذا الدليل موقوف على مقدمتين احديهما
ان كل حي يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص

ولعمى لفات منهما اذ للقايل ان يقول لا نم ان كل حي يصح له ان يتصف بهما فان
اكثر الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لها ولا نم ان عدم
اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم الشفاف لا يتصف بالسواد ولا
يقال انه موصوف بنقص مع صحة الاتصاف بها لكونه جسما وايضا ان عدم
السمع والبصر لو كان نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا
قال احتج المخالف بوجهين اه اقول احتج المخالف
للقول بكونه تعالى سميعا وبصيرا على انه تعالى ليس بسميع وبصير بوجهين
الوجه الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر
لان السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر
باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم وان كانا محدثين وذاته تعالى
متصف بهما كان ذاته تعالى محل الحوادث وهو محال ايضا واجيب عن
هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع والمبصر لانهما صفتان
يستعد ان المتصف بهما لادراك المسموع والمبصر اذا تعلقتا بالمسموع
والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر الوجه الثاني ان
السمع والبصر عبارتان عن تأثر الحاسة من المسموع والمبصر او عبارتان عن
ادراك المسموع والمبصر حسا وطا بتأثر الحاسة عنهما وكل واحد منهما
على الله تعالى محال فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا وهو المطلوب واجيب
عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما

عبارتان

عبارتان عن ادراك المسموعات والمبصرات عند حدوثها كما ذكرنا انهما من
ان يكون هناك تأثر الحاسة اولا قال الثاني انه اه اقول
البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء عم واتفاقهم على انه تعالى
متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على ثبوت كونه متكلما لانا لما رأينا ظهور
ثبوت المعجز على يدي مدعي النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة
على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه
تعالى متكلم ام لا فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها
وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء لعدم
افضائه الى الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء
فيصح الاثبات بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس
بحرف ولا صوت بل قوم بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات
والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وليس ايضا بصوت
وحرف يقوم بغيره خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه يوجد الاصوات والحروف في الاجسام المخصوصة وهو باطل لا
لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم
كونه موجدا للاصوات والحروف وكونه موجدا لها ليس قائما بغيره حتى
يلزم قيام صفة الشيء بغيره قال المصنف بل كلامه تعالى هو المعنى القائم
بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة اذ العقل لا يأبى عن ذلك

الشارح

قوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما مخالفته لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه مغاير ارادته لانه تعالى امر ابا لهب بالايمان ولم يوقع لعلمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادة ما يخالف علمه لانه لو اراده وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله محال وزعم المصنف ان الاطناب في ذلك اي في ماهية كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة قليل النفع فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر العقول قال فرع الخ اقول هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني عن الشرح قال الثالث في البقاء الخ اقول

البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى ووافقه بها ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات واذا كان باقيا كان له بقاء اخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء
اي اذا كان باقيا فبقاؤه اما ان يكون ببقاء نفسه او ببقاء اخر والاول محال لاستلزامه
ولزم التسلسل ولقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء نفس البقاء الثاني ان كونه باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا شك ان البقاء غير الذات لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف لما عرفت ان

خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال

الوجوب

134

ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة لا كونه واجبا بالغير قال احتج الشيخ الخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة على ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وبعد حال الحدوث مع انه لم يتغير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث اي الذات ليس حالها بعد ذاتها ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يتغير بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون في صفة زائدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المصنف ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان البقاء هل هو صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا وقد عرفت من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء للزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات

قال الرابع في صفات اخر اه اقول البحث الرابع في صفات
اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وهي اطلاق الصفات
على الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها من الايات
نحو قوله الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء
هالك الا وجهه وقوله اصنع الفلك باعيننا واوّل هذه الايات المعتزلة من المتكلمين
وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر وقال المصنف الاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان بها
والرد الى الله تعالى قال الخامس في التكوين اه اقول
البحث الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى
وهي مغايرة للقدرة لوجهين الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا
يوجد اصلا كالعنقاء وبحر من زئبق بخلاف متعلق التكوين اعني
المكوّن فانه يستحيل ان لا يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني
ان القدرة تتعلق بامكان الشيء المقدور ويؤثر في صحة وجوده والتكوين
يتعلق بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة
قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انا لا نسلم ان القدرة متعلقة بامكان
المقدور ومؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون
بالغير وهذان الوجهان مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح
ما ذكرتم والحق في ذلك هو ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق

القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين
انما يكون حال ارادة الايجاد والوجود يترتب عليه لقوله فيكون اذ الفاء للتعقيب
والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة لله تعالى
قال السادس اه اقول البحث السادس في ان الله سبحانه
وتعالى يصح ان يرى في الاخرة بمعنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين
في الاخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم بذاته تعالى نسبة ذلك
العلم الى العلم الحاصل لنا الان نسبة العلم بالبدر المرئي بعد رؤيته الى
العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه بقوله سترون ربكم كما ترون القمر
ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون
من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف
المذهبين ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما
جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة اما الاول وهو
الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة منها الاول ان موسى عم سأل
الرؤية لقوله ارني انظر اليك فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى جهلا
ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان كان عالما بها والجهل والعبث على الانبياء محال ولقائل
ان يقول ان سؤال موسى كان على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنهم حين اخذتهم

في المكان والجهة

افتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم لكن ذلك ليس معصية حتى لا يجوز على الانبياء
الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف
تراني واستقرار الجبل من حيث هو استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق
عليه وهو استقرار الجبل ممكنا فكذلك المعلق به وهو الرؤية تكون ممكنا
وهو المطلوب واما قال من حيث هو استقرار الجبل لئلا يقال انه تعالى
علق الرؤية على شرط محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول
الرؤية بالاجماع فان المذكور في الاية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من
حيث هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل
لوجب حصول الرؤية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس الاستقرار
هو الرؤية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في الاخرة وبطلانه غير
معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر حقيقة في الرؤية وفيه نظر لان الحقيقة انما يكون مرادة من
هذه الاية ان لم يكن لها معارض عقلي وهو ممنوع لما سيجيء الرابع قوله تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الاية تدل على ان الله تعالى توعد الكفار
على انهم يوم القيامة محجوبون عن الله تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون المؤمنين
محجوبين عنه تعالى والا لم يكن لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فائدة
وان لم يكونوا محجوبين عنه تعالى فيرونه وهو المطلوب وفيه نظر لانه تعالى
انما يكون مرئيا عند رفع الحجاب ان لو كان ذا رؤية وهو ممنوع واما

[illegible]

واما الثاني وهو عدم الارتسام وانفصال الشعاع والمواجهة فلتنزهه
عن الجهة والمكان كما مر في البحث الثاني في الفصل الثاني في التنزيهات
قال واستدل اخ اقول ميفا دليل اخر على جواز
الرؤية تقريره ان يقال ان الجسم مرئي لا لانه الطويل والعرض
والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قائما بجزء واحد من
اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من جزء واحد لكون مقدار
ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك محال والالكان ذلك الجزء منقسما
كالطول وانه محال او يكون الطول قائما باكثر من جزء واحد فيقوم
العرض الواحد بمحال متعددة وهو باطل لما عرفت في البحث الخامس
من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول واذا كان الطول
جوهرا وهو مرئي فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي
فيكون صحة الرؤية مشتركة بينهما فالمصحح للرؤية ايضا يكون مشتركا
وذلك المصحح اما الحدوث او الوجود والاول وهو كون المصحح
هو الحدوث باطل لكونه عدميا لان العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث
فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين
الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة
ايضا فيصح رؤية الله تعالى وهو المطلوب واعترض على هذا الدليل
بان المرئي انما هو تأليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والثالث

عرض فيكون المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم
ان صحة الرؤية معللة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر
عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة
الرؤية الى سبب مصحح لكن لا نم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر
والعرض وهو انه كونه وجودا ما حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا
اما لعدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في لازم واحد الى
يكون اثر احدهما غير الاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين
واما لعدم وجوب كونه وجودا ما فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية
والامور العدمية جاز ان يكون معللا بعدم اذ يجوز تعليل عدمي
بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث وان
سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية
الله تعالى حينئذ لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك فان الحكم كما
يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط
وارتفاع الموانع فلعل ماهية الله تعالى منافية لهذا الحكم او لفوات شرط
وهو انطباع صورة المرئي في عيننا او اتصال الشعاع الخارج منها
قابلة للرؤية كالجيوب فانها مصححة للجهل والسهو مع ان ذاته تعالى
غير قابلة لهما قال احتج اقول احتج المعتزلة
على امتناع رؤية الله تعالى بوجوه اربعة الاول هو ان قوله تعالى لا تدركه

ای الواحد بالنوع

بالمرئي او الوجود ... ان يكون ... غير ...

137

الابصار ... لا تدركه الابصار ... لا يلزم ...

الابصار يقتضي ان لا يدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا
تدركه الابصار نقيض لقولنا لا تدركه الابصار وقولنا لا تدركه اذا ثبت ذلك
ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار ولا قائل بالفرق واجيب عن هذا
الوجه بجوابين الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل
الاحاطة من جميع جوانبه فيكون اخص من مطلق الرؤية ولا يلزم من نفي الادراك
الذي هو الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية
مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني هو ان معنى الاية لا يدركه
جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام وهو يفيد العموم كما تقرر في موضعه
فيكون في قوة قولنا لا تدركه بعض الابصار وذلك لا يناقض ادراك بعض فالنفي يفيد سلب العموم
الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله تدركه بعض الابصار
كاذب اذ لا قائل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي هذين
الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نم ان الادراك الذي عبارة عن رؤيته على سبيل
الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون به رؤيتها من جميع جوانبها
واما في الثاني فلان سياق الاية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا
ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق
السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية ولقائل ان يقول المدح هو نفي الادراك
البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في نفي ذلك
اما الحالة التي تحصل بعد الحصول بين الشيئين من غير حصول احدهما فممنوع
انه نقص والنزاع ما وقع

ای الانکشاف التام

الآية الوجه الثاني قوله تعالى لموسى حين سال الرؤية لن تراني وكلمة لن للتابيد

ما ساق النحاة فيلزم نفي رؤية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القائل

بالفرق اجيب بمنع ان الوجه يمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم فلم لا يجوز ان

يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا

فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما يجي تقريره وفيه نظر قال [illegible] الثالث اي اقول

الوجه الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل

رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم نفي وقت الكلام لانه نفي التكلم الا على

احد الوجوه الثلثة وكل منها ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة لا يسمى

وحيا واما الاخيران فظاهر واذا انتفت الرؤية وقت الكلام فينتفي في

غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل واجيب عن هذا الوجه بانا

لا نم ان الوحي ينافي الرؤية اذ الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك

الكلام محجوبا على السامع او لم يكن اذ لو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم

به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه

انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو

ممنوع واما العرفية فلا يناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض بيان

عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه الرابع هو انه سبحانه وتعالى

استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم على طلب رؤيته فقال الله

تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم

اول الآية يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله ج
اخ

الرؤية م

الله م

الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤيته جهرة ولذلك رتب الذم والوعيد على طلب

الرؤية في قوله تعالى حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا

الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ومعناه

وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة ليخبرونا

بان محمدا عليه السلام نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا باتباعه وتصديقه

ثم اقسم الله عز وجل فقال لقد استكبروا في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا

بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بذلك طغيانا وعنادا عظيما بان طلب الرؤية يستلزم

الذم والعقاب وحينئذ لا يجوز ان ترى في الآخرة والا لوجب ان يعاقبوا بها وهو

باطل لان القائل بالرؤية انما يقول ان الرؤية من اعظم المثوبات واجلها

فكيف يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم

طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا

بدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطاء الله تعالى لابصارهم القوة التي بها

تقوى على رؤيته فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه والدليل

على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة بقوله وقال الذين

لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فعلم بان انقطاع الرجاء من رؤية الله في

الآخرة مذموم فيثبت جواز رؤيته في الآخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء

من رؤيته والا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك

علم بان الذم انما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة فلا يستلزم

المطلوب

فعلم م

قال الخامس ان الابصار الخ اقول الوجه الخامس هو ان الابصار
في انا مدار كنا فيما عندنا من المحسوسات يجب اذا كانت الشروط الثمانية
موجودة احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت ماوفة لما يحصل الرؤية وثانيها
كون الشيء للرؤية جائز الرؤية اذ لو كان ممتنع الرؤية لما امكن الرؤية وثالثها
كون الشيء المرئي مقابلا للرائي كالجسم المحاذي للرائي او كونه في حكم المقابل له
كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محاذاتها وكالصورة المحسوسة في
المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة في حكم المرآة اذ لو لم يكن مقابلا ولا
في حكمه امتنع الرؤية ضرورة ورابعها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية القرب
من الرائي وخامسها هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية البعد منه وسادسها
هو ان لا يكون الشيء المرئي في غاية اللطافة وسابعها هو ان لا يكون الشيء
المرئي في غاية الصغر اذ لو كان في غاية القرب او البعد او اللطافة او الصغر
لما امكن الرؤية بالتجربة وثامنها هو ان لا يكون بين الشيء المرئي والرائي حجاب
مانع من الابصار وذلك ظاهر اذ لو لم يحصل الرؤية عند وجود هذه الشرائط
لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط الستة الاخيرة
وهي كون المرئي مقابلا للرائي او في حكمه وعدم كونه في غاية القرب والبعد
واللطافة والصغر وعدم الحجاب بين المرئي والرائي لا يمكن اعتبارها
في رؤية الله تعالى لان ذلك يقتضي كونه تعالى في جهة وحيز وقد نفيناه عنه
تعالى فبقي شرطان احدهما سلامة الحاسة والثاني صحة كونه تعالى مرئيا لكن
الاول

وهو سلامة

-139

وهو سلامة الحاسة حاصل لنا الآن فلو صح رؤيته تعالى وجب حصول الشرطين
فح وجب ان نرى الله تعالى الآن واللازم وهو رؤية الله تعالى الآن باطل
فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثل اللازم يكون باطلا وهو المدعى وقد
اخل المصنف بشرط اخر اعتبره القوم وراء الثمانية المذكورة وهو ان يكون
الرائي قاصدا للابصار اذ لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه فربما حصلت
هذه الشرائط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه بان الابصار
في الغائب اي الابصار وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوسا ليس كالابصار
في الشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة
التي يعطيها الله تعالى للابصار بعد البعث كما تقول في هذا الادراك او لم
يكن الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرائط بل يكون بخلق الله ويكون
هذه الشروط معدات ثم لم قلتم انه ليس كذلك الوجه السادس انه تعالى لا يقبل
المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه لما عرفت من نفي الجسمية وكونه في جهة وكل
مرئي مقابل للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا واجيب
عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان يقال لا نم صدق قولكم كل مرئي مقابل للرائي
ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء
في صدقها وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى فانه مع
ان ذاته ليس مقابله لذاته ولا منطبعا فيه فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى
قال الباب الثالث في افعاله الخ اقول الباب الثالث المسئلة
الاولى

في افعال الله وفي هذا الباب مسائل

قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان
ذات الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكون الافعال طاعة كالصلوة
ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد وقال ـــــــ امام الحرمين
وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة خلقها الله في العبد
ان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم توجبان الفعل المقدور (ثم تلك الارادة والقدرة تم)
وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل مجموع قدرة
الله وقدرة العبد وقال ـــــــ جمهور المعتزلة العبد موجد فعله باختياره
ويرد قول المعتزلة بوجوه ثلثة الوجه الاول هو ان ترك الفعل ان امتنع
على العبد حال صدور الفعل عنه كان العبد مجبورا في فعله لا مختارا اذ الفاعل
المختار هو الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل يمكن منه
احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح وجب
الفعل معه اذ لو امكن ان يوجد وان لا يوجد تحقق ما لم يتوقف وجوده على (لم يجب تم)
امر اخر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض اولا تمام المرجح (منها تم)
هذا خلف ولا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا من
العبد لاحتاج الى مرجح اخر ويعود التقسيم الاول ويتسلسل فاذن لا بد
من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل وح يلزم
الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلم يكن

العبد

العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانهم يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمعنى حصول المرجح وهو الارادة
في حصول المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير
مناف لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني هو ان
العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله اذ لو جاز ان يكون
الموجد بالاختيار لشيء غير عالم به على التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه
تعالى عالما بكل الموجودات لجواز ان يصدر منه العالم بما فيه من الموجودات
مع عدم علمه بشيء منها ح وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعله فنفس السكون الفاعل
للحركة البطيئة الذي فعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها يجب علمه
بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيان تلك السكنات وهو باطل
لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطو ليس لتخلل السكنات كما عرفت
الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في افعاله وتوافق مراد العبد مراد الله
تعالى بان يريد العبد سكون جسم في زمان معين واراد الله تحريكه في عين ذلك
الوقت فان وقع مراد كل منهما يلزم الجمع بين النقيضين وان لم يقع مراد كل منهما يلزم
رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لان
قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لا يقدر العبد
عليه لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء اي هو بعينه مقدور لقدرة
العبد لان كل واحد منهما مستقل بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك

(وفيه نظر لان النسبة بين العلمين ممنوع لان فاعل الله تعالى [illegible] صحيح)

امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح من غير مرجح وفيه
نظر لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان
في القوة والضعف فالضعيف وان قدر بالاستقلال على فعل ما يقدر عليه القوي
لكن القوي يقدر على منعه من ذلك الفعل ومولاه يقدر على منع القوي
وهو حاذبا في حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح قال
احتجوا الخ اقول احتجت المعتزلة على ان افعال العباد
منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول وهو المعقول فهو ان
العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات
ولو كان كذلك لقبح تكليفه بشيء لا سيما تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن
العقلاء اتفقوا على جواز التكليف فعلم بان فعل العبد ليس بخلق الله
بل بقدرته واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين
الاول هو ان الفعل المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي
الى الترك وعند عدم وجود داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان داعي
الفعل على داعي الترك واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع الحصول
او واجب الحصول فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف الثاني
ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله وجب وقوعه وان كان معلوم
اللاوقوع كان ممتنع الوقوع وهاتان المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة واذا
كان كذلك لا يكون للعبد في فعله تاثير فيقبح التكليف فعلم بان الالزام

وارد

ايضا وعليهم

141

وارد على الكل ومع هذا فيمكن ان يجاب عنه بانه تعالى سلمنا ان فعل العبد يجري
مجرى حركات الجمادات لكن لا نم قبح التكليف وانما يلزم ان لو كانت افعاله معللة
بالاغراض وليس كذلك فانه تعالى لا يسأل عما يفعل قال واما الثاني الخ
اقول واما الثاني اي المنقول فهو من وجوه الوجه الاول ان الايات
التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الى قوله كل
امرئ بما كسب رهين والايات التي علقت الافعال بمشيئة العباد كقوله تعالى
من شاء فليؤمن الى اخره تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم
وهو المطلوب وعورض بان ما ذكرتم من الايات الواردة باضافة الافعال
الى العباد وبتعليقها على مشيئتهم وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما
يدل على ان الافعال غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيئتهم اما
ما يدل على الاول فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله خلقكم وما تعملون
فان هاتين الايتين تدلان صريحا على ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة
له واما ما يدل على الثاني فهو قوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط
مستقيم فان هذه الاية تدل على انها متعلقة بمشيئته تعالى دون مشيئة العباد
قال الثاني الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه النقلية ان الايات
المشتملة على الوعد بالثواب بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعلى الوعيد
بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما

الا ان يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد

الكتاب بايديهم

بمضاعفة العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله تعالى وابراهيم الذي
وفّى الآية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة ولكن
من ان يحصى مع انها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم واختيارهم لا
بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد والمدح والذم سببها
مستقبحا لكون افعالهم ح جارية مجرى حركات الجمادات واجيب
عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب اما هو السعادة والموجب
للذم والعقاب اما هو الشقاوة دون الافعال والسعادة والشقاوة
كتبت للعبد قبل وجوده لقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه والاعمال الصالحة امارات للسعادات والاعمال الغير
الصالحة امارات للشقاوة فان قلت لما كانت السعادة والشقاوة
جبلية ولا مدخل للافعال فيها فلم يترتب الثواب والعقاب عليها ليس
من حيث ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال الغير
الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال معرّفات وامارات
للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون قوله وترتب الثواب الى آخره
اشارة الى الجواب سؤال مقدر وتقريرها ما ذكرنا هنا قال الثالث ا ح
اقول الوجه السادس من الوجوه النقلية اعتراف الانبياء بذنوبهم
كما في الآيات التي اوردها يدل على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا
ايضا اورده المصنف من الآيات الدالة على ان ذلك بخلق الله وبمشيئته وبطلانه

كقوله تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم قال الآيات
الخ اقول الوجه الرابع من الوجوه النقلية الآيات الدالة على ان
افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم فكقوله تعالى ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن
كانوا انفسهم يظلمون واما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف
فكقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فان الحكم
المفهوم ان كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على عدم
اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
تدل على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله تعالى وغير مخلوقة
له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعاله فكل ما يكون صفة
لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله
لكن هذه الآيات تدل على ان افعاله لا تتصف بهذه الصفات فلا تكون
افعال العباد واقعة بقدرته تعالى مخلوقة له وهو المطلوب واجيب
عن هذا الوجه بان ما ذكرتم من الآيات لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر
عنه تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم عن فعله تعالى فلان لا كون الفعل
ظلما حسنا واخلاقا في ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف افعال
العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل هو صفة اضافية تعرض لبعض

الافعال بالنسبة الينا وذلك لان ما كلفنا بالنسبة الى حقوق العباد
واستحقاقنا اياها فاجر عن تام فيكون اخذنا حقوق العباد ظلما اذ
الظلم عبارة عن التصرف في الغير او في حقه من غير استحقاق واما بالنسبة
اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق
واذا كان كذلك فيكون الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمتنع
صدوره واصل الفعل عن الباري مجردا عن هذا الاعتبار لم يعرض له هذا
الاعتبار لم يعرض له هذا الاعتبار بالنسبة الينا اذ يجوز ان يصدر عنه
تعالى فعل ويعرض ذلك الفعل بالنسبة الينا اضافة له بالنسبة الى الله تعالى
ثم قلتم انه محال واما الآيات الدالة على نفي الاختلاف والتفاوت عن
افعاله تعالى فلان المراد من نفي الاختلاف في نفيه [عن] القرآن كما دل عليه سياق
الآية لا نفي الاختلاف عن افعاله تعالى فان افعاله تعالى مختلفة يدل عليه
المشاهدة مخلوقاته ومن نفي التفاوت نفيه [عن] خلق السموات كما دل
عليه سياق الآية لا نفي التفاوت عن افعاله فان مخلوقات الله تعالى متفاوتة
في الرتبة والشرف والنزول الى غير ذلك من انواع التفاوت واذا كان
كذلك فلا تدلان على مطلوبكم والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفي الاختلاف
والتفاوت فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما قال
واعلم الخ اقول واعلم ان الاصحاب المصنف اي الاشاعرة
لما وجدوا الفرق بديهة بين ما نزاوله ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه

من الجمادات

143

من الجمادات من الحركات وعلموا ان لنا في افعالنا اختيارا وان البرهان القائم
على امتناع صدور افعال الناس بقدرتنا واختيارنا فادهشهم ايطريقهم ومنهم
من اضاف الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من الوجوه ارادوا
ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى
الكسب ان العبد اذا صمم العزم على صدور الفعل فالله تعالى يخلق الفعل
والقدرة عليه باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجد الافعال نفسه لكنه
كالموجد لها ولذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد
والوعيد والقول بهذا ايضا ضعيف من كل وجه لان تصميم العزم ايضا
فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل
اصلا ويعود المحذورات ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق الاعمال
انكر السلف على المناظرين فيه لانه يؤدي الى رفع التكاليف واستقباحه او القول
بالشرك عصمنا الله واياكم من مزال الاقدام في هذا المقام بالنبي عليه السلام
قال الثالث اي [الا في افعال العباد] اقول المسئلة الثالثة في ان الله مريد لجميع
الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة عند
الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع
وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة فالارادة توافق الامر
اي كل ما هو مأمور به فهو مراد اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
من الخير والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه موجد لجميع الكائنات

(ضعيف مشكل الخ)
(العبد)

وعند بعضها بسبيل الاختيار لما مر وكل من اوجدها على سبيل الاختيار فهو مريد لها فروق ينتج انه تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم ايمانه فوقوعه ممتنع وهو ظاهر لانه لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة به لانه لا يمكن ارادة الشيء ممن يعلم استحالته فثبت ان كل ما لا يريد انه يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب قال احتجت المعتزلة بوجوه اي اقول احتجت المعتزلة على ان الله تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المأمور به بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مأمور به اتفاقا واذا لم يكن مأمورا به فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا لكان مأمورا به اذ الارادة اما مدلول الامر او ملزوم له مستلزم وقد ثبت انه غير مأمور به فلا يكون مرادا واذا لم يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني هو انه لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى والتالي باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث هو ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع لكنه ليس بطائع فلا يكون مرادا الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضا هو الارادة لكن الآية تدل على عدم الرضا به فيكون دالا على عدم الارادة وهو المطلوب

واما

واما التقريب في الوجوه الثلثة الاخيرة فكما في الوجه الاول بعينه واجيب 144

عن الوجه الاول بانا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لكان مأمورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر مثلا كما اذا طلب زيد ان يسبك شربة الخمر مولاه بدفعك ثم يريد ان يختبر عبده حتى يظهر هل يأتي بفعل ام لا فيقول اشرب الخمر فانه حينئذ امر لعبده بما نهاه لا يريده واذا جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مأمورا به وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر ان لو جاز انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من ان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم بدون اللازم وعن الوجه الثاني انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به قوله الواجب الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقضي والرضا انما يجب بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا يلزم ما ذكرتم والرضا في العباد بالقضاء بالكفر كفر لا رضى المعبود وعن الوجه الثالث انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا [لكان الكافر صح] مطيعا بكفره قوله لان الطاعة تحصيل مراد المطاع قلنا لا نم بل الطاعة هي موافقة الامر والامر غير الارادة وقد ينفك عنه كما عرفت وح لا يكون الكافر مطيعا بكفره لان ما اتى به من الكفر غير مأمور به وفيه ايضا ما عرفت في الجواب عن الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الآية تدل على عدم ارادة الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا

[القضاء هو علم الله تعالى بالكائنات والقدر تفصيل القضاء وهو ايجاد الموجودات في اوقاتها المعينة اللائقة بها ح]

هو الاباحة للشيء مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله تعالى ارادته للثواب
في حقنا او ترك الاعتراض كما سبق فقوله ولا يرضى لعباده الكفر معناه انه
لا يريد الثواب للعباد بالكفر او لا يترك الاعتراض للعباد بالكفر فيكون
الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر فان الكفر منصوب بكونه مفعولا به
ليرضى وهو ظاهر وايضا لو كان المراد بالرضا ههنا ترك الاعتراض لوجب ان
يقول على عباده اذ صلة الاعتراض هو على دون اللام قال وقالت الحكما
الى اخره اقول وقالت الحكما في شرح القضاء والقدر الموجود اما خير محض
لا يشتمل على شيء اصلا كالملائكة التي سماها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير
فيه غالب كالموجودات التي في هذا العالم واعتبر بالنار فانه فيها وان
كان شرا من حيث انه يتأذى بها في بعض الاحوال حيوان الا ان فيه منافع
كثيرة لا تكاد تحصى فالمنفي بالذات هو تلك الخيرات والشر واقع بالتبع
اذ لا يمكن وجود النار وهي على طبيعتها الا بحيث يكون كذلك فالحكمة
الالهية التي هي ينبوع الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول وكذا
حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني تحرزا عن الشر القليل
لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر
القليل شر كثير قال الثالثة الى اخره اقول المسئلة الثالثة في التحسين
والتقبيح اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه تعالى مالك الامور على
الاطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما

سمي

لما سمي فلا يكون شيء من الافعال بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى العباد فالقبيح
ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب و
المباح وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا
في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك فالفعل القبيح
قبيح صدوره من الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات لا ينفك عن الذات
لا يزول وكذلك الحسن اي الفعل الحسن هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة
قائمة بذاته فيحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا ثم ان من الفعل
القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما بديهة كحسن انقاذ الغرقى
والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار فانه لا اشتمالها على صفة
المضرة قبيح وحسن الكذب النافع فانه لا اشتماله على صفة المنفعة حسن
ولا جل ان الحسن والقبيح مما ادرك بانه من الصفة مدرك بالعقل يحكم بالحسن
والقبيح مما ادرك بانه من الصفة المتدين اهل التمسك بكتاب سماوي وغير المتدين
ايضا اهل ما سواه كالبراهمة ومن الفعل القبيح والحسن ما ليس العقل
مستقلا بدركه لا ضرورة ولا استدلالا كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في
الرد على المعتزلة بان مراد حكم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او ما يكون ملائما
للطبع كاللذة وبالقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون منافرا للطبع
كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في معرفة الكمال والنقص والملائمة

ان الحكم بالحسن والقبح فيهما
المذكورة للشيخ ايضا ولو كان ذلك
بالشرع لما حكم به غير المتشرع ح

والمنافي ان الشرع بل العقل مستقل بادراكه وان كان المراد بالحسن
ما يتعلق به في الآجل ثواب كالصلوة وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب
كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك مثل هذا بل هو محض حكم الشرع به وكشفه لا يكون
مستفادا الا من الشرع وقد ظهر في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار
في فعله ولا مستقل بتحصيله بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه على سبيل الاضطرار
فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا قال الرابعة في انه تعالى ا ح
اقول المسئلة الرابعة في انه لا يجب على الله تعالى شيء وانما قلنا ذلك لوجهين
الاول انه لو وجب عليه شيء لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت الحكم الا من
بدون حاكم ضرورة وان لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شيء وفيه نظر الثاني انه
لو وجب عليه شيء فاما ان لم يستوجب الذم بترك الشيء الواجب لم يتحقق الوجوب
اذ الواجب ما يذم تاركه وان استوجب الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا
في ذاته مستكملا بفعل ما وجب عليه وهو محال والمعتزلة اوجبوا
على الله تعالى امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فنقول عليه ان
هذا التقريب الى الطاعة الذي اوجبتم سببه على الله تعالى ان امكن
في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب ابتداء من غير ان يفعل مقربا له
اولا ثم يقتضي ذلك المقرب هذا التقريب فيكون الوسط اي المقرب عبثا والا
ما يكون هنا جائز تركه وكل ما جاز تركه لا يكون واجبا فاللطف لا يكون

واجبا

واجبا ومن الامور التي اوجبوا على الله تعالى الثواب على الطاعات فنقول عليه
ان لله تعالى على العباد من النعم السابقة والانعامات السالفة ما لا يحصى
عدا واحصاء واذا كان كذلك فتلك الاعمال اي الطاعات لا تكافي النعم
السابقة فكيف تقتضي مكافاة اخرى ومن الامور التي اوجبوا عليه تعالى
العقاب على الكبائر قبل التوبة فنقول عليه العقاب حق الله تعالى فله تعالى
عفوه اذ ليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه لم يكن العقاب
واجبا عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح
لعباده في الدنيا فنقول عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق الكافر
الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين
ومن تلك الامور التي اوجبوها عليه تعالى ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه
بقبحه واستغنائه تعالى عن الاتيان به قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد
ذلك في المسئلة السابقة قال الخامسة في اقول ان افعاله
المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالغرض وهي تحصيل المصالح
ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه تعالى لو فعل لغرض وكل
من فعل لغرض كان تحصيل ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله
وكل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره وكل من كان مستكملا
بغيره فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال لا نم ان كل من يفعل

وجوابه ان ما ذكرتم مبني على القبح العقلي وقد تقدم بطلانه وايضا النفار على الكافر باطل اذ قد يقع من ان هو ما لا ينتج من الغاية فان يكلف العبد من المعاصي ... بالنسبة الى ... الله ...

لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض واما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الغرض راجعا
الى ذاته اما اذا كان راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا الى غيره ولا يلزم
ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون غرضه تعالى تحصيل مصلحة
العبد فلا يلزم النقصان في الذات والاستكمال بالغير لانا نقول
في جوابه ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة
اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا يلزم الترجيح
بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة
اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة الثاني انه لا شك في ان تلك تلكم
الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل الاغراض ابتداء من غير توسط
الافعال مقدورا لله تعالى لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء واذا كان حصول
تلك الاغراض عنه ابتداء فجعلها غايات بتوسط الافعال يكون عبثا والعبث
ينافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض وهو المطلوب اذ من جملة
افعاله جعل هذه الاغراض غايات للافعال وهو عبث واذا كان بعض
افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل
بالفصل الثالث لو كان الغرض من اختصاص الحادث المعين بوقتها
المعين ان وجد قبل ذلك لزم ان يحصل الحادث في اي قبل هذا الوقت
لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض
الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء لكونه موجودا قبله وفيه

ويكون بعضه

ويكون بعضه غير غرض له ح وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا
مختصا بذلك الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت فان حصول
الغرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت
او معه فان استند اختصاص كل غرض بوقته الى غرض اخر الى نهاية يلزم
التسلسل وهو باطل وان استند الاغراض الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته يلزم
خلو شيء من فعله تعالى عن الاغراض وهو المطلوب قال وانتقض المستدل الخ
اقول وانتقض المعترض بان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح
العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللة برعاية مصلحة تعود اليه وهو باطل
بالاتفاق او يكون افعاله تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما لا غرض
فيه عبث والعبث على الحكيم محال واذا ابطل القسمان ثبت ان افعاله
واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو المطلوب واجيب عنه بان
المراد بالعبث في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هو الفعل الخالي
عن الغرض فهو عين المدعى وان كان المراد معنى اخر فلا بد من افادة تصوره
اولا وتقريره ثانيا لنتكلم بعد ذلك ثالثا في صحته وفساده قال
السادسة الخ اقول المسئلة السادسة قال المعترض الغرض من تكليف العباد
بالطاعات الكلفة العريضة لاستحقاق تعظيم العبد بالثواب فان التفضل
بتعظيمه من غير ان يستحق التعظيم قبيح على الله تعالى قلنا مبنى هذا الكلام
على القول بالحسن والقبح في افعاله وهو قد ابطلناه ومع القول بهما فالتفضل بتعظيم قبيح الخ

فالتفضل بالتعظيم اما قبيح بمن يقصد له النفع والضرر والله تعالى منزه عنهما
فلا يقبح منه اصلا فمنكرو التكليف بوجهين الاول ان العبد مجبور في افعاله لما
مر فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات واذا كان كذلك فيقبح تكليفه
بشي لقبح تكليف الجمادات ومن يجري مجراهم الثاني ان تكليف العباد ان خلا
عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى الاتيان به وان كان لغرض فذلك الغرض
لا يكون له لانه متعال عن الغرض ولا يكون ايضا للغير لانه تعالى قادر على تحصيل
ذلك الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات ابتداء
واذا كان كذلك فيقبح التكليف والجواب عن هذا الاحتجاج بان
التكليف حاصله يرجع الى انه اعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب
بواسطة الاتيان بما يكلف به على اهل الجنة وحلول العقاب على اهل
النار بواسطة تركه وفارق بين السعداء والاشقياء واذا كان كذلك فلا
نحو نطلب لميته لان احكام الله تعالى لا نطلب لميته ولا يسال عن كيفيته فقد
ان يعترض على من اراده ولا يعترض عليه ويسال عن غيره ولا يسال عنه
كما قال الله تعالى في محكم كتابه ولا يسال عما يفعل وهم يسالون جعلنا الله
من الراضين بقضائه الصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه وخاتم اصفيائه
وهذا اخر الالهيات والحمد لله الواقي من البليات قال الكتاب الثالث اخ
الواقي من البينات
اقول الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الامامة و
غيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي هذا

في عصمة الانبياء ولزوم افضلية من الانبياء

الكتاب

الباب

148 وفي هذا الكتاب ثلاثة ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا مباحث البحث
الاول في احتياج الانسان الى النبي اقول اعلم انه لما لم يكن الانسان
مستقلا وحده بامر نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه
وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه اي مشاركة انسان اخر ولا يتم
ايضا الا بالمعاوضة اي بعمل كل واحد مثل ما يعمل الاخر ومعاوضة وهي ان يعطي
كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله ويكون تلك المعاوضة والمعاوضة
تجريان فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة او صلاح
النوع كتدبير المدن مثلا ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من
يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان
الى عدل متفق عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل من اداء العدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك القوانين
هي الشرائع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويعينه على الوجه الذي ينبغي وذلك
الشارع يكون ممتازا عن غيره مختصا بايات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن
كذلك لنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الاخر حينئذ
وتلك المعجزات تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته ويكون
مصدقا له في مقالته واتفاقهم على الشارع يوعد العصي بالعقاب العاجل
والاجل ويعد المطيع بالثواب وان ذلك الموصوف بهذه الصفات هو
النبي فالانسان محتاج الى النبي وهو المطلوب قال الثاني اخ

اقول البحث الثاني في امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من قول او
فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ
الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها غير مقرونة بالتحدي وانما
قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة فعلم مما ذكرنا بان هذين
القيدين مما يجب ان يزاد على ما قال المصنف في تعريف المعجزة حتى يكون مطابقا
عليها اذا عرفت هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يترك
النبي عليه السلام من القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ الحياة وهذا
جائز بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت
القوى البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها فلم
يتحلل من البدن ما يتحلل من غيره فاستغنى البدن عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء
الا ترى ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد
المحمودة وتحليلها بتحليل المواد الردية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء
مثل هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحالة لهلك والى ما ذكرنا الاشارة في قول
النبي عم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني قال وان يخبر الخ
اقول الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا لسانيا او فعلا بجارحة
اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب ان يقع للنبي في اليقظة
ما يقع لغيره في النوم من الفراغ عن الاشتغال بتصرف البدن فيتصل
نفسه لقوته ونقائه عن الشواغل البدنية وطهارته عن الكدورات

البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية الشريفة التي فيها صور الموجودات
كلها فينتقش النفس بما في تلك الملائكة العظام من صور الجزئيات الواقعة في
عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى يقابلها عند ارتفاع الحجاب
بينهما فيدرك ما عندها من المغيبات على وجه كلي وانما انتقشت صور الجزئيات في تلك
الجواهر لانها اسباب وعلل لوجودات الجزئيات ومدركة لذوات الجزئيات
ومدركة لما يتوقف عليها الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث
السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة في العقول واذا
انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فينتقل تلك الصور من النفس الى
القوة المتخيلة فتحاكيها بصور جزئية مناسبة لها ثم ينتقل تلك الصور من
المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا
هو الوحي وربما تعلو النفس ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من شاهد
يخاطبه وذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية بهذا
الوجه او يتخيل نزول العقول عند تشخصه وتكلمهم بكلام واما الثاني
وهو الفعل بجارحة اخرى فمثل ان يفعل النبي فعلا لا يفي بذلك الفعل قوة
امثاله مثل ان يمنع النبي الماء من جريانه كما نقل عن موسى عليه السلام او يخرج
الماء من بين اصابع النبي وينبع منها كما نقل عن نبينا عليه السلام وذلك الاقتدار
للنبي انما هو بسبب ان يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف
فيها بازالة صورة وايجاد اخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما في عنصر

يناسب مزاج الخاص ويشارك مزاجه ذلك العنصر بطبيعته اي يكون لنفسه
اقتدر على التصرف في ذلك العنصر من التصرف في عنصر آخر بسبب من الاسباب
وان لم يعلم ذلك السبب بعينه واذا كان كذلك فيفعل في ذلك العنصر
ما شاء وهذا التقرير في امكان المعجزة على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فلا حاجة
الى هذه التطويلات فان الله سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات وفاعل بالا
ختيار فخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال
الكتب عليه قال البحث الثالث في نبوة نبينا انه اقول البحث الثالث
في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام ادعى النبوة بالتواتر واجماع الامم على
ذلك واظهر المعجزة وهي من ثلثة انواع لان معجزات الرسول عم اما منقولة
الينا بالتواتر اولا والثاني اما عقلية او حسية اما انه اظهر القسم الاول
من المعجزة لانه علم انه اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى به لانه قد طلب المعارضة من
الفصحاء بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
الآية ومن حاول التحدي بسورة واحدة وذلك منتهى النهاية فيه ولم يعارضه احد
بل عجزوا عن ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليه ولو
وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى من اشتهار
القرآن لان القرآن حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة فعلم ان
(على تقدير وقوع المعارضة)
القرآن معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجزة المنقولة الينا بالتواتر وهو
المطلوب واما انه اتى بالمعجزة العقلية وذلك على نوعين الاول انه اخبر
عن المغيبات

وذلك
في المغيبات

وذلك على قسمين قسم عن المغيبات المستقبلة وقسم عن المغيبات الماضية والقسم
الاول ايضا قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في الاخبار اما الذي
ورد في القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان كما اخبر وسميت مكة
معادا لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود اليه
ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون الآية وقد وقع ذلك لان المراد من قوله
اولي بأس شديد عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم
هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم وعند بعضهم اصحاب صفين اي اصحاب
معوية وقد دعى علي رضي الى قتالهم وحينئذ يكون معنى قوله تعالى او يسلمون
اي ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم
وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة
بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر والمراد منه الصحابة
بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم
الخائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله موعده لهم واما الذي ورد في الاخبار
فايضا كثير الاول منها قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة

وفيه نظر صح
لانهم لا ينقادون لعلي رض اللهم الا ان يراد بينقادون للقرآن

سلطانها وملوكها خ

خلفاء الراشدين وكذلك القدر ومنها قوله اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد النبي ع ومنها قوله لعمار بن ياسر
تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في حرب البغاة مع علي ومنها
قوله للعباس حين اسره النبي عم وطلب الفداء لنفسه ولابني اخيه عقيل بن
ابي طالب ونوفل بن الحارث وادعى العباس نفسه من الفداء وقال لا مال
لي فقال النبي عم اين المال الذي وضعته عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس
معكما احد وقلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا
وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق نبيا ما علم هذا احد غيري وانك
لرسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت النجاشي اليوم
الذي مات فيه فان ابا مليح روى ان النبي عم نعى للناس النجاشي اليوم
الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى
المصلى فصلى فصف بهم اربع تكبيرات ثم شاهدت الاخبار انه مات في ذلك اليوم
ومنها اخباره عما يحدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة كما هو
مذكور في باب الملاحم وباب اشراط الساعة من كتاب المصابيح كاخباره
عن نايبة بغداد لان ابا بكرة روى عن النبي صلعم قال ينزل ناس من امتي
بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها
ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر زمان جاء بنو قنطوراء عراض
الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق

فرقة يأخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وهلكوا
وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر
لان المراد بذلك المصر هو بغداد وكون ذلك الغائط قبل هذه المدينة مسمى بالبصرة
لا ينافي تسميتها بعد ببغداد والدليل على ان المراد بذلك المصر انما هو بغداد
لا البصرة ان النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو قطعة من شط
العرب وليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد وقوله جاء بنو قنطوراء لان
المراد ببني قنطوراء الترك وهو كذلك لان قنطوراء جارية لابن ابرهيم عليه السلام والترك
من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبي عم
ومن اراد العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتبه الامام نصير الدين الطوسي
طاب ثراه وكاخبار النبي عم عن نار ببصرى وهي مدينة من مدن الشام فان
النبي عم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وكان كما اخبر فان في ايامنا قد اشتعل نار في ارض الحجاز
وقد اضاءت ملتهباتها بحيث رؤيت من بصرى ولعل مراد النبي عم من
الاعناق الابل تلك الملتهبات وهذا شائع فاش بين الناس فان تلك
النار اذا هاجت عظيم من الحاج والان اكثرهم باقون متفرقين في البلاد
واما القسم الثاني وهو الاخبار عن المغيبات الماضية فكاخباره عما وقع
من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة في القرآن وذلك اخبار
عن المغيبات لانه لم يكن من اهل قراءة كتاب ولا استفادة من استاد

واما النوع الثاني من معجزاته العقلية فبلوغه عم هذا المبلغ العظيم في
الحكم النظرية والعملية بغتة يدل عليه اتيانه بكلام عجز الاولون والاخرون
عن معارضته مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع العلوم العقلية
والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد وممارسة كتب
المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية فكما نقل عم
انه اتى بمعجزات اخر منها ما ذكر كانشقاق القمر فانه انس بن مالك رضي الله عنه
روى ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم ان يريهم اية فاراهم القمر شقتين
حتى راوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم الحجر على النبي عم لانه روى جابر بن سمرة
قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
اني لاعرفه الان ووجه التمسك بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام موقوف
على نبوته فاثباتها به دور وكنبوع الماء من بين اصابعه عم لانه قال
جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضأ
منها ثم اقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما
في ركوتك فوضع النبي يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال
العيون قال فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا
كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع فانه قال جابر كان النبي اذا خطب استند
الى جذع نخل من سواري المسجد فلما صنع المنبر واستوى عليه صاحت
النخلة التي كانت يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها

فضمها الله

152

فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة
من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلاثة اشياء رايتها
من رسول الله صلعم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما راه البعير
جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي عليه السلام فقال اين صاحب هذا البعير
فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال
اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
وباقي الحديث لما لم يكن له تعلق بالمقصود تركناه وقوله يسنى عليه اي يستقى عليه
وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه الى منحره وكشهادة
الشاة المسمومة بانها قالت لا تاكل مني فاني مسمومة كما روى جابر ان
يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله عم فاخذ
رسول الله صلعم الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال
رسول الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت
هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع
قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان لم يكن استرحنا منه فعفى عنها
رسول الله عم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات كما ذكر في كتاب دلائل
النبوة فانها وان لم يتواتر كل واحد منها لكن مجموعها الرواة بلغ حد التواتر
فالمشترك منها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فثبت
ان محمدا ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا لان كل من ادعى النبوة

والمعجزة هو نبي اذ المعجزة تدل على تصديق الله تعالى اياه لان الرجل
اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بذلك
الرجل بحجة على وفق دعواه فقال الرجل يا ملك ان كنت صادقا
في دعواي هذا فخالف عادتك وقم من مقامك واقعد كذا ففعل الملك
احصل للحاضرين ان يصدق الملك اياه وعلم بالضرورة صدقه في دعواه
ولا يقال بانه كان اتفاقيا بان اتفق اراد الملك سواء كذا ههنا
فكل من صدقه الله تعالى فهو صادق لاستحالة الكذب على الله تعالى اما لذاته
او لنقص فثبت بما ذكرنا انه نبي قال والضا اه

اقول الوجه الثاني هو ان جميع سيرته وصفاته المتواترة ملازمة الصدق
فان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر منه
الكذب مرة لاجتهدا عداؤه في تشهيره وكان اعراضه عن مفاتح الدنيا مع
الاقتدار عليها لان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة
ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم وكان سخاوته في الغاية حتى انه تعالى عاتبه عليها
فقال ولا تبسطها كل البسط وكان شجاعته في الغاية الى حد لم يفر من احد
وان عظم الرعب مثل يوم احد ولهذا قال البراء كنا والله اذا احمر البأس
نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني النبي عم وهذا يدل على انه عم
كان قوي القلب لتأييد الله تعالى كقوله تعالى والله يعصمك من الناس وكان
وكان فصاحته التي ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت
جوامع الكلم وكان لا امرا بيا دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال عم
ما اوذي نبي مثل ما اوذيت كأنه لم يظهر في عزمه فتور ولا في احواله قصور
ولم يتغير من المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور لا يمكن ان يكون كذلك وكان الرم
من الاغنياء واهل الثروة والتواضع مع الفقراء والمساكين له يكون اجمع الا
لله نبيا اذ لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات في ذاته وكان اجتماعها
في ذاته من اعظم المعجزات واقوى الدلالات على نبوته قال قالت البراهمة اه

اقول قالت البراهمة لا حاجة لنا الى بعثة الرسل لان ما جاء به الرسول
ان حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فمقبول سواء
ورد به الرسول او لا وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما قبحه العقل فمردود
سواء ورد به الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل يتوقف فيه فكذلك لان
ما توقف العقل فيه فيستحسن عند الحاجة الانتفاع به لما تقرر في العقول ان
كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس مثلا كان الانتفاع به حسنا والا
يلزم تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق بالحكمة ويستقبح الانتفاع به عند الاستغناء
عن الانتفاع به لما مر وايضا في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة قبح الانتفاع به
لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واذا كان كذلك فالعقل
يكفي عند وقوع الحوادث وبعث النبي عم فلهذا الجواب يتم من وجهين الاول انا لا نسلم عدم
الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوائد لا تحصى منها ان يؤكد الحجج ويؤكدها منها
ما لا يستقل في الامور التي يجزم العقل بها بواسطة الحجج ويزيل الشبه

جوامع

ومنها ان يرشدنا النبي الى ما توقف العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث الاموات بعد
واحوال الجنة والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه فاذا اخبر النبي
بالوقوع جزمنا ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل في حسنه وقبحه كحسن الافعال
بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه اذ من حيث انه تصرف في ملك
الله بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما يودي تركها الى التعذيب حسن فاذا
حسنه النبي عرفنا حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا لان يبين
ماهية الطاعة وكميتها وكيفيتها على التفصيل وبه ينقطع عذر المكلف من كل
الوجوه على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اذ لولا
ان ينقطع المكلف بحجة ومنها انه وان كان اصل الطاعة في العقل واجبا
لكنه تعالى ان خلق العباد فيجب ان يبين آنها ماهي وكم هي وكيف هي فلما لتمام
فصلها النبي عم وبينها اندفعت هذه الحجة ومنها ان يعين النبي وظايف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود في اوقات متوالية كالصلوات
المكررة في الاوقات المتتالية وما يجري مجراها لاجل استحفاظ تذكر المعبود ويبين ايضا الطاعات
الغير المذكرة للمعبود كالزكوات وصلة الرحم والبر الى الوالدين وغيرها
ومنها ان تشرع قواعد العدل المقيم لحيوة النوع كما عرفت في صدر هذا
الكتاب ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في المعيشة كالغزل والنسج
والخياطة والبناء والفلاحة والخبز والطبخ وغيرها والصناعات
النافعة المكملة لامر المعاش وتركها ما نافعة في الحروب كصنعة الدرع كما قال

في داود وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم الاية وفي البحار كما
قال في نوح عم واصنع الفلك باعيننا ووحينا الاية وغيرها ومعلوم ان توقف
مثل هذه الصناعات على استخراجها بالتجربة حرج عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها
ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض من كونها نافعة في بعض الامراض
ضارة في بعضها الى غير ذلك من فوايد الادوية مما هو مذكور في الكتب الطبية لتعلمها
بلا تعب وخطر فان التجربة فيها كثيرا ما يفضي الى الهلاك وان يعلم خصايص الكواكب
الثابتة والسيارة واحوالها كما عرفها المنجمون فان ذلك لا يحصل العلم بها الا
بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار لان العلم التجربي بذلك انما يحصل بعد تكرر الادوار
والاعمار البشرية لا يمكن ان تفي بها الوجه الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف
في العلم بحسن الاشياء وقبحها لكن نعلم ذلك الحسن والقبح الكامل من العقول
لكن جميع العقول غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال والكامل نادر فلا بد
للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم ولهذا قال النبي عم
كلم الناس على قدر عقولهم قال قالت اليهود اخ اول قالت
اليهود لو كان محمد عم نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكنه ليس كذلك
لان من اقواله ان شرع موسى عم منسوخ وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان
يكون مبينا في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون مبينا فان كان مبينا لزم
ان يكون معلوما للامة واذا كان كذلك كان العلم بكونه شرعا منسوخا متساويا
للعلم باصل شرعه واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه وينتهي كما تواتر اصل

دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان متواترا لما امكن لليهود انكاره وقد انكروا
وان لم يكن نبينا في شرعه انه سينسخ فان كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع
نسخ شرعه والا لزم الكذب وجواز نسخ شريعة محمد عم والثاني باطلان
اي وان لم يبين نسخه على تقدير دوام شرعه
اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام عليكم وان لم يكن في شرعه ما يدل
على النسخ ولا على التابيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت العمل بشرعه في مرة
لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع موسى ليس كذلك لان
التكاليف المبينة في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك الشرع الى زمان
بعثة عيسى اتفاقا فعلم بان شرع موسى حينئذ منسوخ فلا يثبت نبوة محمد وهو المطلوب
قلنا في الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه كان في شرع موسى ما
يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل
دينه قلنا لا نم ذلك بل انما يتواتر اصل دينه اذ لم يتوفر الدواعي على الدوام
ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد معنى الظاهر وانما ذكره
بلفظ التابيد ليدل على المكث الطويل او نقلا يضعف اعتقاد الامة لانهم
لو اعتقدوا نسخه لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه
وفي هذا الجواب الاخر نظر اذ هذا الاحتمال قائم في شرع محمد عم قال الرابع
اقول البحث الرابع في عصمة الانبياء وسنجئ تفسيرها اتفق الجمهور على
عصمتهم من الكفر والمعاصي بعد الوحي وان نقلوا عنه والفضيلية من الخوارج
جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر

كما تواتر اصله

وقوم آخرون جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند الخوف من القتل على الامر في
الايمان بل اوجبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في
التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهو
ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان اولى الاوقات
وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه
وجواز اظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك
باطل فرون والحشوية جوزوا على الانبياء الاقدام على الكبائر وقوم
منهم الامن تعهد بها انهم يجوزوا على الانبياء القصد على الاقدام على الكبائر
وجوزوا تعمد الصغائر عليهم واصحابنا لكنهم الا الاشعرية لم يجوزوا
الكبائر عليهم مطلقا اي لا عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغائر عليهم
سهوا لا عمدا لنا على ابطال ما عدا مذهبنا هو انه لو صدر من
الانبياء الكفر والكبائر لزم امور ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تع
واتبعوه امرنا باتباع الرسول اذ الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا
كان كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبائر وهو باطل اجماعا وفيه
نظر فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر منهم في حال التبليغ
وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور
على الوجه الذي صدر من المتبوع وذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال
التقية والذنب سهوا وكلاهما جائز علينا اتفاقا والثاني يلزم كون الانبياء

عنه

معاقبين بذلك اشد العذاب لان كل من كان اكمل كان صدور المعصية عنه افحش
فيكون استحقاقه للذم اشد ويؤكد هذا امران الاول ما اوعد الله نساء النبي
بقوله يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد في حدود
الاحرار على حد العبد فنصف حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة
الحد الا لزيادة الكمال في شانهم وفي الاحرار واذا كان كذلك فلو
يكون صدور الذنب منهم اقبح من صدوره من عصاة الامة واذا
كان كذلك كانوا في استحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل فوق
حال جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل اجماعا وقد تقرر فانه انما يلزم
ذلك ان لو صدر الكفر منهم دون غيره والذنب عمدا والثالث
كون الانبياء ح من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراد الشيطان
لكنهم ليسوا كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون لكن هذا باطل اجماعا وقد تقرر فتذكر والرابع
يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح والفاسق لا يقبل شهادته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبولوا الشهادة والا
لكانوا اخس حالا من عدول الامة وقد تقرر المذكور والخامس
يلزم ان يستوجبوا الزجر والايذاء لوجوب زجرهم ح اذ الدلائل
الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن زجر الانبياء

والايذا لهم

والايذاء لهم غير جايز لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والاخرة وهذا ايضا الخطر المذكور والسادس يلزم ان لا يستحقوا النبوة ح
لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انتفاء الانبياء عن النبوة باطل اجماعا
وقد تقرر ما في اخواته لا يقال المراد بذلك العهد العهد الذي لا يجعل
الله الظالم بعهد الامامة لقوله تعالى صدر الاية فلما بالا يقول اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الكلام في عهد الامامة
لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة قلنا لا نسلم ذلك بل المراد بالامام
من يقتدى به والنبي كذلك كما لا يخفى وان سلم ان المراد بذلك العهد عهد الامامة
فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامامة اقل درجة
من عهد النبوة واذا ثبت الملازمة بين جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وبين
التوالي الستة وثبت بطلان التوالي ثبت المدعى وهو امتناع صدور
الكفر والمعاصي عنهم قال واما قوله تعالى عفا الله عنك ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك الى اخره اقول هذا دفع سؤال يرد على الدلايل الدالة
على عدم جواز صدور الكفر والذنب من الانبياء بوجوه منها قوله تعالى خطابا
لمحمد عفا الله عنك وقوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان معانيه
الايتين تدلان على صدور الذنب عنه ص اما الاول فلان العفو يدل على تقدم
الذنب واما الثاني فظاهر والجواب لا نسلم ان ذنبه في معنى الاية محمول على ترك
الاولى كما قيل حسنات الابرار

سيئات المقربين وانما حمل على ذلك الاول جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم فان
آدم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية لقوله وعصى آدم ربه فغوى فيجوز
صدور المعصية من الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل نبوته
ويدل عليه امران الاول انه لو كان حال الواقعة نبيا لوجب ان يكون له امة
ضرورة لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة الثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان
الاجتباء وهو الباس خلعة النبوة كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة ثم
للتراخي ومنها قول ابرهيم اشارة الى الكوكب هذا ربي فان ابرهيم نبي اتفاقا
وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر عن الانبياء والجواب عنه ان
ابرهيم ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله كالواحد منا اذا اراد ان
يبطل امرا فيفرضه ثم يتكلم عليه بابطاله وقال بل فعله كبيرهم هذا كذبة
فيجوز صدور الكذب عن الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول ان ابرهيم
لم يكن قاصدا الاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفيه على سبيل
الاستهزاء بالكفار ومثاله ما لو قال صاحبك وهو امي قد كتبت بخط كتابا
حسن وانت مشهور به انت كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت
كان قصدك بهذا الجواب نفيه عنك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك وكذا
ههنا الثاني ان ابرهيم اسند الفعل الى السبب الفاعل لان تعظيم
الكفار له حمله على ذلك والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الباعث
عليه وانما نظر في علم النجوم ليعلم حاله من تاثيرات النجوم لقوله تعالى

الصنم الاكبر صح

صطر

فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم لذلك حرام فيكون ابرهيم مرتكبا للحرام
والجواب عنه ان نظره في النجوم كان للاستدلال به على حكمة صانعه والتعرف
عن مصنوعاته وهو من اعظم الطاعات ولهذا امدح الله المتفكرين في خلق
السموات بقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون
في خلق السموات الاية وايضا قوله اني سقيم كذبة اذ لم يكن حينئذ سقيما والكذب
كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن الانبيا والجواب عنه ان ابرهيم
لعله كان في تلك الحال سقيما او علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم حالي او سقم
متوقع استقبالا وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه
فان ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور الذنب عن
الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا والجواب عنه ان يوسف انما كتم
حريته ولم يبينها لانه خاف ان يقتل الاخوة اياه اذا اظهره وذلك جائز اذ
كان ذلك قبل نبوته وايضا همه بالزنا لقوله ولقد همت به وهم بها والهم
بالزنا ذنب فيجوز صدور الذنب عن الانبياء والجواب عنه ان ذلك الهم
جبلي لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال وذلك محمود لو عدمها في الرجال
يدل على العنة وهي النقيصة ولم يكن ذلك اختياريا حتى يكون مذموما وايضا
جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام و
والجواب عنه ان ذلك كان لموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة
ومنها ما صدر من اخوته من ارتكاب الكذب وايذائهم وبيع يوسف فانهما

كبائر

مع كونهم انبياء، الجواب عنه بانا لا نسلم انهم انبياء، وان سلم انهم انبياء لكن
ذلك حال نبوتهم بل قبلها ومنها قصة داود مع اخيه اوريا وانه قصد
قتل اخيه ليتزوج امرأته كما قال تعالى على لسان الملائكة تعريضا لداود
بانه قد طمع في زوجة اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة
واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل منها كبيرة فدل ذلك على جواز
الكبيرة على الانبياء لكون داود نبيا بالاتفاق والجواب عنه ان
تلك القضية لم تثبت صحتها على الوجه المشهور وهو ان داود اطمع في نكاح
زوجة اخيه بعد موته مع قتل اخيه فهذا القدر هو تجد عليه لانه دليل
على انه لم يغتم لموت اخيه ولان ما هو المذكور في القرآن يحتمل ان يكون المراد
منه غير هذه القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية
وهو قوله تعالى وهل اتيك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على
داود الآية ان جماعة تسوروا وقصدوا ان يقتلوه فلما دخلوا على داود خاف لما تقرر
في العرف انه لا يتسور دور الملوك من غير امرهم وهو المراد من قوله تعالى
ففزع منهم فلما رأى داود مستيقظا خافوا من فعلتهم فاخترعوا خصومة لا
اصل لها ليوهم انهم كانوا قصدوه لاجلها دون ما قصدوه وهو المراد من
قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهم على
الآخر ما لا اصل له قال تعالى حكاية عن دعواهم ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
الآية فقال داود في جوابه لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وحمل الآية
على هذا اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على بعض فيكون ذلك كذبا وحمل البعض

على النسا

158

النساء الحاذ والاصل عدم صدور الكذب من الملائكة وارتكاب المجاز والامر بها
فلم يلزم الا الحاق الكذب بالنصوص وهو جائز بنفاه ولست قوله تعالى بعد ذلك
وظن داود انما فتناه يوهم الابتلاء وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور الذنب
منه قلت معنى فتناه امتحناه والامتحان انما كان لينظر انه هل يقتلهم
او يعفو عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم
فلا يكون منافيا لما ذكرنا وان قلت قوله فغفرنا له ينافي ما ذكرتم اذ لو كان
الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له
لاجل حرمته او لشفاعته بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهذا
غاية ما يقال في هذا الموضع قال واما قبل الوحي الخ اقول
ما ذكرنا من الابحاث انما كان فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم
يجوزوا الكفر عليهم لانه لو جاز عليهم لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا ايضا
الاصرار على الذنب والاصرار عليه بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان
لئلا يزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب عليهم على
سبيل الندرة بحيث يتوبون ويشتهر حالهم بالصلاح والدليل
عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء، واما الروافض فقد اوجبوا
عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء كان صغيرة او كبيرة
قبل الوحي وبعده لان الامام واجب العصمة كما سيجيء فالنبي اولى
قال تنبيه الخ اقول هذا تنبيه على معنى العصمة المراد منها

عند فوات النهي ملكة نفسانية تمنع المصنف بها عن الفجور وتوقف ملكة الملكة
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لان العفة متى حصلت
في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في المعصية من الشقاوة
وبما في الطاعة من السعادة صار ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في ذات النفس
النفس فتصير ملكة وتتاكد تلك الملكة في الانبياء بشيئين احدهما بتتابع
الوحي والبيان من الله تعالى على ما تذكر ذلك العلم وثانيهما بالاعتراض على
ما يصدر عن النبي سهوا وبالعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه
ولا يترك مهملا بل يضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت في النفس العفة
ثم انضم اليها الوحي المتتابع بتذكير صار اكد واذا انضم اليه خوف المواخذة
على القدر القليل صار اشد تاكيدا الذلك الاحتراز فيلزم
تاكد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب
عنه لخاصية في نفسه او بدنه ومنع هذا القول بوجهين احدهما عقلي والاخر
نقلي اما الوجه العقلي فهو انه لو كان تعريف العصمة ما ذكر لما استحق المعصوم
المدح على عصمته اذلا اختيار له في ذلك ولا منع لطلبه بشيء من الاوامر والنواهي لذلك
لذلك واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي عم قل انما انا بشر مثلكم فانه
يدل على انه يجب ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي كما انا
قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية وقوله ايضا خطابا له ولولا ان
ثبتناك لقد كدت تركن اليهم تدل على ان ثبات النبي عم على العفة
اي ثبات النبي عم

لم يكن لذا

[illegible]

159

لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه والاثال الى العصاة قال الخامس في تفضيل الانبياء الخ
اقول البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اكثر اصحاب
المصنف اي الاشاعرة والشيعة خلافا للحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني
وابي عبد الله الحليمي من الاشاعرة فانهم قالوا ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون بتفضيل الانبياء على الملائكة
بوجوه احدها الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود ادم بقوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فيكون ادم افضل من الملائكة اذ لو كانت الملائكة
افضل منه لكان امر الملائكة بسجود ادم امر الخدمة الافضل للمفضول
وهو باطل لان الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان ادم عم
كان اعلم من الملائكة لان ادم كان يعلم الاسماء لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها دون الملائكة فان الله تعالى سال الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم
لنا فيكون ادم اعلم منهم فيكون افضل لان الاعلم افضل لقوله قل هل الا ما علمتنا
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق
لوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر منهم مع الموانع والصوارف منها
من الشهوة والغضب والوسوسة دون الملك فان تلك جبلة ذاتية
فيكون طاعة البشر اشق الثاني ان طاعة البشر تكليفهم مستنبط بالاجتهاد
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الحكم
اشق من التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر اشق

فان قيل لا نسلم انه لا يجوز ان يكون السجود لادم كما في سجود يوسف لان ادم كانت قبلة لا يلزم افضليته
لادم قلنا ان ظاهر الاية يدل على ان السجود لادم وعلى تقدير تسليم ما ذكرتم لا يلزم عدم
لزوم افضلية ادم عم فان نفس السجود يدل على زيادة منصب ادم بقوله تعالى حكاية عن
ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت علي
ولم يوجد شيء اخر يعرف به هذا الكلام اليه سوى السجود

واذا كانت اشق فيكون افضل لقوله عم افضل الطاعات احمزها اى اشقها

الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على

العالمين والعالم اسم لما سوى الله تعالى فيكون معنى الاية ان الله اصطفى

ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن

لم يكن نبيا من آل ابرهيم وآل عمران للاجماع على عدم افضليتهم فيبقى

معمولا به فى حق الانبياء فيكون الانبياء افضل من كل المخلوقات

ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو المطلوب

قال واحتج الاخرون انه اقول احتج الاخرون القائلون بتفضيل

الملائكة على الانبياء بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون

عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضى افضلية الملائكة لاستحسان

قولهم فلان لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه

والجواب عنه بانا لا نم ان هذا السياق يدل على افضلية الملك

بل يدل على ان ما جعلتم علة للاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب حاصل

فى الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا

ان كان علة الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم

لا يقتضى الا افضلية الملك من عيسى لا من محمد عم فان الافضل من المفضول

لا يجب ان يكون افضل من الافضل الثانى اطراد تقدم ذكرهم فى القرآن

على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على افضليتهم وهذا ظاهر والجواب عنه

وفيه نظر

انه انما يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الاعلى الى الادنى اما لو رتب على العكس

لم يلزم ذلك وايضا منقوض بالاية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة و

الثالث قوله تعالى فى صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم

استكبار الملائكة عن طاعته على ان البشر ينبغى ان لا يستكبر عنها ولا يناسب هذا

الاستدلال ما لم يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يقرر على

رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتى فمن هؤلاء

المساكين والجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم

لا يتمردون عن طاعتى فما بال البشر مع ضعفهم يتمردون وح لم يلزم الا ان

يكون الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل هو هذا

المعنى الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب

ولا اقول لكم انى ملك يدل على ان حال الملك اشرف وقوله خطابا لآدم وزوجته

ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم و

الجواب عن الاول انا لا نم ان قوله لا اقول لكم انى ملك يدل على افضلية الملك

بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحى والنبى يتبعه بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى

الى ومن الاية الثانية انها لا تدل على تفضيل الملك على ادم مطلقا اذ لا يدل عليه

الا عند مخاطبة ابليس دون حالة الاجتباء الخامس الملك معلم النبى لقوله

فى شان محمد صلعم علمه شديد القوى اى جبرئيل والملك رسول الى النبى لقوله

نزل به الروح الامين على قلبك فيكون افضل من النبى اذ المعلم افضل من المتعلم

وجه التمسك ان ابليس قد غر ادم على الشجرة فانه توصل الى رتبة الملك

اى حال النبوة لان حال الشجرة بعد مخاطبة ابليس

وهو ظاهر وكذا الرسول افضل من المرسل اليه فيما يرجع الى النبوة بالنسبة
الى امته والجواب منع ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم
منه الافضلية مطلقا ولا نسلم ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على النبي
بالنسبة الى امته باطل لان الفرق ظاهر وهو ان السلطان اذا ارسل شخصا
الى جمع عظيم ليكون حاكما عليهم فذلك الشخص افضل من ذلك الجمهور واما اذا
ارسل واحدا الى شخص للاعلام فجاز ان يكون ذلك الشخص افضل منه
كما اذا ارسل الملك غلام الوزير اليه والسادس من وجوه ان الملائكة ارواح
مبرأة عن الرذائل والآفات الشهوية لكون علومهم فعلية كلية فطرية امنة
من الغلط بخلاف علوم البشر ومن الرذائل والآفات الجبلية لكونها
مطبوعة عن الشهوة والغضب الذي هو منشأ الاخلاق الذميمة دون
البشر وهو ظاهر والملائكة مطلعة على اسرار الغيب لاطلاعهم على المستقبل
الاحوال الجارية دون البشر والملائكة قوية على الافعال العجيبة كالسماء ...
والزلازل القوية من غير فتور وكلال فوقع بخلاف البشر والملائكة على
في الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم بخلاف البشر والملائكة
مواظبة على محاسن الاعمال بحيث لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون كما كلفوا على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
بخلاف البشر والجواب منع ان برأتهم من الرذائل الشهوية والغضبية والاطلاع
على الغيب انما يفيد ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما هو مذهب الحكماء

وما هو موجود

161

ومن هو موجود كما هو مذهب المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يتم النزاع
في انهم افضل من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية
التي هي بمعنى كثرة الثواب كما عرفت واما ارتباط نظام العالم بهم فانما
يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما طاعتهم وان كانت اوفر لكن ليس فيهم كلفة
ومشقة لكونهم مجبولين عليها فتكون طاعة البشر افضل لما عرفت قال السادس
اقول البحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا الحسين
البصري فانه قائل بها وانكرها الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة موافقا للمعتزلة
في انكار الكرامات فقول الاستاذ مرجوح ... للمعتزلة واما باقي الاشاعرة
فيثبتونها لنا على جواز الكرامات هو انها لو لم تجز لم تقع لكنها وقعت لوجوه الاول
قصة آصف فان احضار عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر امر خارق
للعادة وهو ليس نبيا اتفاقا فيكون من باب الكرامات الثاني قصة مريم فان
حبلها من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق
العادات وانها ما كانت من الانبياء فوقوع هذه الوقائع من كرامات
الاولياء الثالث قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف
بلا طعام سنين وازيد حيا من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا من
باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات
لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور ما ظهر عنهما قلنا
في الجواب منع لزوم التباس النبي بالمتنبي حتى بل يتميز النبي عن غيره بالتحدي ودعوى

والسلم انه لو قال لالتبس النبي بغير النبي لكان اجود من قوله لالتبس النبي بالمتنبي لان صاحب الكرامة ليس متنبيا ...

السوق فان الكرامات عبارة عن خوارق العادات التي لا تكون مع الدعوى والتحدي
قال الباب الثاني في الحشر والجزاء الخ اقول الباب الثاني في الحشر والجزاء
اي الجنة والنار والعقاب والثواب والعفو والشفاعة وساير السمعيات
مما هو مذكور في هذا الباب سوى البحث الثاني فانه انما اورده في هذا الباب
لان عادة القوم انما جرت بسلكه في سلك مباحث السمعيات وفي هذا الباب
مباحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائز خلافا للحكماء والكرامية
وابي الحسين من المعتزلة القائلين بجوازها لنا ان المعدوم لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم
ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع وجوده ابتداء
وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا لغيره ممكنا لذاته
وكل ما هو كذا فيمكن وجوده عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي للامتناع وجوده
وبالنظر الى ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب او
لانه من الامكان وجوده وهو نظر لانا لا نسلم انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم
ذاته قوله وجب ان يمتنع ابتداء قلنا لا نم وانما لا يلزم من امتناع وجوده
الثاني امتناع وجوده الاول قال واحتجوا بوجوه الخ
اقول والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه بوجوه
ثلاثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له مادة ولا هوية فلا يحكم
عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بالامكان يجب ان يكون له وجود في الخارج

نبوت

162 ثبوت الثاني انه لو جاز اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال حدوثه عن مثله المبتدأ
معه اي يستلزم الالتباس بين المثل الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك
يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين والثاني ح الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم ح
جاز عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدأ فيه لان ذلك الوقت من جملة عوارضه
وامكن ايضا اعادته في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوعه وحدوثه في ذلك
الوقت واذا امكن اعادة وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع
يلزم ان يكون مبتدأ لانه موجود في عين وقته الاول ومعادا لان المفروض
ذلك ويكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا معا محال والجواب
عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم عليه
فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا بناء صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان
المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا قولكم المحكوم عليه يجب
ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على ابن سيوجد
انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض
بالحكم على الممتنع كما يحكم على شريك الباري بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم
عليه وكذا منقوض بنفس العدم فانه يحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا
يقتضي ثبوته والحاصل انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم عليه
يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي فممنوع وسند النقوض الثلاثة
وان اردتم به الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني

ان كل مثلين فهما متمايزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز
بينهما لكيفية متساوية وتباين في القدر مثلا بل مثل في اللون اذا اخرجت احدهما
بعد الاخرى او لو لم يتميز احدهما عن الاخر بالتشخص وليسا متميزين بالماهية
لاشتراكهما في تمام الماهية فهما لم يكونا مثلين بل يكون احدهما عين الاخر هذا
خلف وان كانا متميزين بالتشخص فكما امتاز في الوجود الاول فكذلك يمتازان
في الوجود الثاني من غير لزوم محال والتحقيق في ذلك ان المثل يقال لما يساوي
في الماهية ولما يساوي في الكل فان اريد بالمثل المفسر بالتفسير الاول فلا نم
عدم الامتياز لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص
وان اريد به المفسر بالتفسير الثاني فلا نم انه كان واقعا في الوجود والا لزم
عدم الامتياز بين الاثنين وبين الواحد الثالث فهو ايضا لا نم انه لو امكن اعادة
وقت الاول لكان مبتدأ اذ اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ
فان كون الشخص مبتدأ امر عرضي للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه
غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث
وهو حدوثه اول فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن
حاصلا للمعاد لم يكن معادا بجميع عوارضه قال الثاني في حشر الاجسام
اقول البحث الثاني في حشر الاجسام اجمع المليون على انه تعالى يحيي
الابدان بعد موتها وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق
عليه السلام اخبر عنه وكل ما هو كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا

فيكون القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا فلان الامكان
بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت قابلة للجمع ثم الروح المخصوص
وقابلة للحيوة لانها لو لم تكن قابلة لها لم تتصف بها في الوجود الاول لكنها اتصفت
بها فيكون الاجزاء قابلة لها وبالنظر الى قدرة الفاعل المختار ايضا حاصل
لان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص حال التفرق لما سبق من انه تعالى
عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لما عرفت من ان قدرة
الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني
وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت بالتواتر انه كان يثبت المعاد
البدني ويقول به وان الله اشار في الكتاب الالهي جوابا لقول منكري الحشر
ومن يحيي العظام وهي رميم حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء او
بالخلق الثاني وهو الاعادة والخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه
عالم بكل مخلوق ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها قال
قيل لو اكل انسان انسانا فالاجزاء اقول عارض منكرو البعث
الدليل المذكور على حقيته بوجهين الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا اخر
وصار جزءا من الاكل فالجزء الماكول اما ان يعاد في الاكل او في الماكول منه
فقط او جعل جزءا لبدنيهما معا محال واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه
الثاني المقصود من البعث اما ايلام المبعوث او الالتذاذ او دفع الالم عنه

قال فيه دلالة الالفاظ على غير قطعية فلا يمكن القطع بها فالجواب انه قد ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلام بقولهم امثال هذه لتحصيل القطع

وكل منها باطل اما الاول وهو الالم بلا لذة فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان
بلا فائدة سفه وعبث وهو في حقه تعالى محال واما الثاني وهو اللذة
فمحال وجوده لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الالم ويشهد له ان مستلذا
فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام في الشرب
والنكاح وغيرهما من اللذات وحينئذ لا يحصل الالتذاذ والثالث وهو
دفع الالم فيشبه فهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا لان الابقاء
على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع البعث قال واجيب اقول
الجواب عن الوجه الاول موقوف على مقدمة وهو ان لكل انسان اجزاء
اصلية باقية من اول عمره الى اخره وهي الانسان حقيقة ولا مدخل فيها التفاوت
من حيوة وبعد الفضلية وهو ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت
فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالين اذا
عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الاناسي اجزاؤه الاصلية
التي هي الانسان فان تلك الاجزاء هي الباقية من اول عمر الانسان الى اخره وهي
الحاضرة لنفس الانسان حين السكر والنوم واما [illegible] الهيكل
المتبدلة تارة بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن التي يغفل عنها
الانسان في اكثر الاحوال فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانية واذا كان
كذلك فالجزء الماكول جزء اصلي من الانسان الماكول منه فضل من المغتذي
وهو الاكل واذا اعيد فلا يعاد ذلك الجزء في الاكل ويعاد في الماكول منه

منه وحينئذ لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا باتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء
الماكول جزءا اصليا من الاكل [illegible] منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني انا لا نم
انحصار الغرض فيما ذكر لانه يستدعي حصر غرضه فيما عرفت وان سلم انه فعله يستدعي غرضا
فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة في الدنيا
فهو دفع الالم قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع فان الاستقراء انما
يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز ان يكون في الدنيا لذة لا يكون
هي دفع الم ونحن لا نعرفها وان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان
لذات الاخرة تكون كذلك لم لا يجوز ان تكون لذات اعدت للمخلوقين للذات
في الاخرة مشابهة للذات الدنيا في الصورة لا في الحقيقة وحينئذ لا يلزم
من كون لذات الدنيا دفع الالم ان تكون لذات الاخرة كذلك قال
تنبيه اقول هذا تنبيه على ان القول بالمعاد البدني
ليس موقوفا على جواز اعادة المعدوم لانه لم يثبت بدليل عقلي او نقلي انه
تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وقد يتمسك بعض الناس بكما ان الاجزاء
تفنى ولكل شيء تعدم بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك هو الفناء
فيتضح ان الاجزاء تفنى وهو المطلوب وهذا التمسك ضعيف لان الهلاك
ليس هو الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع به فهلاك اي الهلاك
الاشياء هو تفريق اجزائها لا اعدامها واليه الاشارة بقوله فان التفريق
ايضا هلاك قال الثالث في الجنة اقول البحث الثالث

في جواز وجود الجنة والنار وقالت النفاة اي نفاة وجود الجنة والنار ان الجنة
والنار ليستا موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين فاما ان تكونا في هذا العالم الذي
نحن فيه او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فتكونان اما في عالم الافلاك وهو
باطل لان الحدائق التي تجري فيها الانهار والبوادي التي فيها الاشجار ان في الافلاك
تقتضي خرقها ومخالطتها الاجسام الفاسدة وذلك باطل لان الافلاك لا تقبل
الخرق ولا تخالطها شيء من الفاسدات واما في عالم العناصر اعني ما دون فلك
القمر وهو ايضا باطل اذ لو كان كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم ضرورة ولو كان
كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم ضرورة ولو كان كذلك لكان الحشر تناسخا في هذا العالم
لانه تعلق للنفس ببدن بعد ان فارقت بدنا آخر والتناسخ باطل وان
كانتا في عالم آخر فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان هذا العالم كري لما بينا ان الا
فلاك وكليات العناصر لبساطتها كذلك ولو فرض عالم آخر لكان كريا ايضا اذ يكون
فيه جهة الفوق والسفل ويتحدد ان بجسم بسيط كري كما ذكرنا في اثبات
محدد جهات هذا العالم ويحصل بينهما خلاء لما تعدم تماسهما الا
على نقطة واحدة الثاني ان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار لحصل
فيها العناصر ضرورة بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين ولو حصل العناصر
فيه كذلك لكانت متماثلة لهذه العناصر والا لم يكن عناصر واذا كانت متماثلة
لهذه العناصر يكون مائلة الى احياز هذه العناصر ومقتضية للحركة اليها لكونها
متماثلة لهذه العناصر فسكونها في احياز ذلك العالم ان كان طبعا لم يكن

165
الاحياز احياز الطبيعية لها وانه ينافي التماثل وان كان قسرا فسكونها فيه قسرا وانما
ينافي لو لم يكن لها احياز حيزا طبيعيا لها والكلام فيما يحالان فالجواب اه
اقول والجواب منه انه لم لا يجوز ان يكون الجنة في هذا العالم ويكون في
الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة في السماء السابعة لقوله عم
سقف الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين
وحينئذ يكون الجنة تحته الخ لا حائل بينهما فيكون في السماء السابعة قوله لو كان
الجنة في الافلاك يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق
على الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا العالم ويكون
تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لانم والفرق بين الحشر في قوله
هذا العالم وبين التناسخ هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنها
المعاد ان كان البدن معادا بعينه او بدنها المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم
يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدأ وحينئذ لا يلزم ما ذكر نعم
سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر قوله لانه ذلك العالم يكون ايضا
كريا قلنا لانم ان الجسم المحيط بذلك العالم يكون بسيطا ولو كان بسيطا
فلانم انه يكون كري الشكل ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء
فلانم امتناعه فان ذلك مبني على وجوب احاطة كل جسم بسيط محيط بالاجسام
على كلا سلم ان البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل منهما من المقدمات

ممنوع كما عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك
العالم فلكين مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء او نقول انه لو
حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر العالم في تمام الماهية
ممنوع لامكان اختلافها اما في الصورة او في الهيولى وان حصل الاشتراك
في الصفات واللوازم مما يكون في ذلك العالم حارا يابسا طالبا للعلو
فلك قمر في ذلك العالم كنار في عالمنا هذا وكذا القول في سائر العناصر لجواز
اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم قال فرع اخر
اقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار والجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار لنا على وجود
الجنة الآن قوله تعالى في صفة الجنة وجنة عرضها كعرض السماء والارض
اعدت للمتقين اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون
الآن واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة
الموصوفة بهذه الصفة موجودة لكان عرضها مساويا لعرض السماوات والارض
بحكم الآية لكن ذلك باطل لانه انما يكون عرض الجنة مساويا لعرض السماوات
والارض اذا وقعت الجنة في مجموع احياز السماوات والارض اذ لو حصلت
في بعضها لم يكن عرضها كعرض السماوات والارض ووقوعها في مجموع احياز
السموات والارض لا يمكن الا بعد فناء السماوات والارض وفراغ
الاحياز عنها اذ لو حصلت الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات

والارض

حاصلة فيها يلزم تداخل الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة تداخل
الاجسام فعلم ان الجنة الموصوفة لم توجد بعد لانا نقول في جوابه ان المراد
من قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض ان عرض الجنة مثل عرض
السموات والارض في العظمة ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الاشياء
الصغار مثل الانسان الكبير في تمام الماهية مع عدم تساويهما في المقدار
وانما قلنا ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات فقط دون المساواة
في المقدار لوجهين الاول ان لفظ كاف التشبيه في قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض
وذلك يقرر ما ذكرنا الثاني ان عرض الجنة لا يكون عين عرض السموات
والارض لاستحالة قيام العرض الذي هو العرض بمحلين مختلفين واذا كان
كذلك فيكون المراد هو ذلك التشبيه فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه
في المقدار بل في نفس الماهية فلو كان عرض الجنة صغيرا لصدق ذلك
وح لا يكون فيه عظمة فلا يطابق مقتضى الحال اذ المبادي تعالى في موضع
بيان عظمة الجنة فان قلت المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد
منها لا عرض مجموعها وح يستقيم قلت هذا ايضا غير مستقيم لان عرض
الجنة لو كان مساويا لعرض كل واحد منها لكان عرض كل واحد منها مساويا
لعرض الاخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لكن ذلك باطل
لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة
الى عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة هي فوق السماء السابعة

الكون

وهو قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى

والعرش كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان يكون ما سبها فضا يكون عرضه مساويا
لعرض السموات والارض ويكون مشغولا برياض تنبت وحدايق وانهار تجري
فيها الانهار وتوجد عندها الثمار وذلك هي الجنة ولنا على وجود النار الآن
قوله تع في صفة النار واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئها للكافرين بلفظ الماضي فيكون ايضا واقعا
والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال وايضا اخبار الله عن اسكان ادم
في الجنة واخراجه عنها ابتداء قبل البعث دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا
كانت الجنة مخلوقة كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القايل بالفصل قال
قالوا لو كانت الجنة مخلوقة الخ اقول قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان
الجنة ليست مخلوقة الآن اذ لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دايمة لان الجنة هالكة ما سوى
الله تع وكل ما سوى الله فهو منعدم لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه فالجنة تنعدم
فثبت ان الجنة لو كانت مخلوقة لما كانت دايمة والتالي وهو عدم دوام الجنة
باطل لقوله تعالى اكلها دايم اي ماكولها وح يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول
الجنة دون وجودها غير معقول واذا كان التالي باطلا يلزم بطلان المقدم
وهو كون الجنة مخلوقة الآن واذا كانت الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ان لا تكون
النار ايضا مخلوقة لعدم القايل بالفصل وهو المطلوب قلنا الجواب
عنه من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهو ان كل شيء
ما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر

البته

فان باب التسبيح والنظر الكلي الاحلاك
على ان العبد يستحق الثواب
[illegible]

اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا الجواب
عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس في نفي الاغراض عن افعاله تعالى
انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك
فلا نم ان شرع التكاليف يستدعي غرضا قوله لاستحالة العبث على الله تعالى قلنا المراد
بالعبث ان كان فعلا لا غاية له فممنوع انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو محل النزاع
وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصويره اولا وتقرير استحالته ثانيا كما
عرفت غير مرة وان سلمنا ان شرع التكاليف يستدعي غرضا لكن لم لا يكفي سوابق
النعم لم لا يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة السابقة قوله لانه مستقبح
عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا ان لو كان شيء بالنسبة
اليه تعالى مستقبحا وهو باطل لما عرفت وانما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم
السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان لله تعالى عندنا من النعم السابقة
ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون التكاليف
بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة والحال ان المعتزلة اوجبوا الشكر
عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى عقلا وما اوجبوهما الا لاجل النعم السابقة
وهما من جملة التكاليف فروزه والجواب عن الوجه الثاني ان الآية
وهو قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تع
بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى آخره اشارة

الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان تعالى ان [illegible] جعل الثواب
جزاء للعمل وجزاء الشي يجب ترتبه عليه لكونه معلولا للشي كما يقال اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس
ومعلول له فيكون العمل علة للثواب وهو المطلوب والجواب منع ان ان
نم ان جزاء الشي يجب ان يكون معلولا له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على
الثواب كون العمل علامة له ودليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا
طلعت الشمس فانت حر فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها
ليست معلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة لوقوع حريته
قال وقالت المعتزلة انه اجول وقالت المعتزلة والخوارج يجب على
الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم
مخلدا دائما خالدا فيها لشوائب مع ثواب بالا ستحقاق واما قلنا ذلك لوجهين
الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو منه لكنه لا يجوز العفو
لان العفو منه تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب و
التسوية بينهما تنافي العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل القول بالعفو
والثاني ان شهوة الفسوق مركبة في المكلفين فلو لم يكن بحيث يقطع ما
بالعقاب على الاتيان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة
اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق لانه تعالى اوجد الداعية فينا فلو شككنا
في العقاب المتأخر فلا نترك لاجل الوصول الى المنافع العاجلة تلذذ

العاجلة

الوجهان

الوجهان اما بدلالة على وجوب عقاب صاحب الكبيرة الثالث ان الله
تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله
في حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك فوجب دخول
الكافر والفاسق في النار والجواب من الوجه الاول اما لا نم لزوم التسوية
بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى وان لم يعذب العاصي
لكن لا يثيبه اثابة المطيع وح لا يلزم التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نم
ان عدم قطعنا بالعقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه
لم لا يجوز ان يكون تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في
الاحجام عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل التوبة
يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد التوبة كذلك
بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون
جوابا لنا واليه الاشارة بقوله وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة
وعن الوجه الثالث انه لا يدل شيء من تلك الايات على ان العقاب على
الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه غاية ما في الباب انه
يلزم وقوعه لان الكبيرة علة لوقوعه قال ـــــم قالوا معناه
اقول ـــــ والمعتزلة بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب
الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا يسقط كوعيد الكافر لوجوه

ثلاثة الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر
كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
وكقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال في
الآيتين السابقتين هو ان صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب
سيئة ايضا والتمسك في الثانية هو انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وقد عصى الله
ورسوله يكون في النار لان كلمة من تثبت للعموم والخلود هو الدوام
ووجه التمسك في الآية الثالثة ان القتل كبيرة وكل من ارتكب مثل الكبيرة
استحق الدوام في النار بحكم الآية فكذا ارتكاب سائر الكبائر لعدم
القائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على انهم دائمون في النار اذ لو خرجوا
منها لصاروا غائبين عنها لكن الغيبة منتفية بالآية الثالث ان العاصي
يستحق العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط
ما استحقه من الثواب قبل ارتكاب الفسق لان العقاب مناف للثواب
لما عرفت من تعريفهما فكان الجمع بين استحقاقهما محالا وهذا هو القول
بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه الاول وهو التمسك
بالآيات الثلاث المشتملة على لفظ الخلود هو بانا لا نم ان الخلود هو المكث
الطويل واستعمال لفظ الخلود لمعنى المكث الطويل كثير كما يقال ان فلانا

حبس حبسا مخلدا او يقال وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث
واذا كان كذلك فلا تدل هذه الآيات على عدم انقطاع وعيد اصحاب
الكبائر وعن الوجه الثاني بان المراد من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم
الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين
بالفجور هم الكفار بدليل قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني
هو انه يجب حمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار دون
صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان هذه الآية
دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له
الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا
للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية عن موسى
وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية تدل على
ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى عن دينه فمن لم يكن مكذبا ولا
متوليا عن دينه لم يكن العذاب به متعلقا وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم
خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم
الا في ضلال كبير فان الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار فانهم يقولون
قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح في ان من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله
فيقتضي ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى

لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فان هذه الآية دالة على اختصاص
العذاب بالكفار كالآية الثانية بل هذه ادل منها وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه فان هذه الآية تدل على ان المؤمن لا يخزى فينعكس
بعكس النقيض الى ان الذي يخزى لا يكون مؤمنا فثبت بهذه الآيات ان العذاب
مختص بالكفار فلو لم يحمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار
بل على الفساق يلزم التناقض لدلالة هذه على ان المؤمن يعذب لان الفاسق
مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان
بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين
حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة فهذه الآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار فقط متمسك مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعذبون
والجواب عن الوجه الثالث ما مر من الاول انا لا نسلم انه استحق الثواب
والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق الثواب
والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق
لكن لا نسلم ان كل واحد من الاستحقاق مناف للآخر وانما يلزم ذلك لو كان
الدوام ماخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل لان الثواب
هو المنفعة اجلا والعقاب هو المضرة اجلا اعم من ان يكونا دائمين اولا
الثاني انه لو احبط استحقاق العقاب استحقاق الثواب فاما ان ينحبط
من الثواب شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم واتباعه بالموازنة

170 ان يعمل ان كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط
الخمسة ويبقى من الثواب خمسة خالية من المعارض اولا ينحبط على هذا
الطريق بل على طريق عدم الموازنة كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم
الموازنة ان الطاري يسقط الثواب اي قدر كان من الثواب ولا يسقط
الطاري البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما الاول وهو القول
بالموازنة فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم
الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون تاثير كل منهما
في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر
في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول
فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني
وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان
يعود المغلوب المحبط بالغالب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال
لان المغلوب لا يعود غالبا واما بطلان الثاني وهو القول بالاحباط على طريق المحبط ثم
عدم الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان القول بذلك يقتضي ان
من عبد الله من اول عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد
الله قط على السوية لان العقاب بشرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك
الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شيء والغاء الطاعة وتضييعها
باطل

لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وامّا اصحابنا فلهم اقوال

واما اصحاب المصنف اي الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى

والعقاب على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات دليل على حصول الثواب

وعلامته واتيان الفسوق دليل لحصول العقاب وامارة له لان الطاعة علة

موجبة على الله تعالى للثواب والمعصية علة موجبة على الله تعالى العقاب

لما بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له اي وكل واحد من افراد الانسان

موفق لشيء خلق ذلك الفرد له فالمطيع موفق لشيء خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب

موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب وليس للعبد في ذلك مدخل وتايد والله

تعالى لخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بوعده بذلك في قوله ان الذين

امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا

يبغون عنها حولا وتعذيب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في

نار ابدا المستفي وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب

والمشركين في نار جهنم خالدين فيها الاية وينقطع وعيد المؤمن العاصي لثلثة

اوجه الاول قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل

مثقال ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى

الاية ولا يمكن الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل العذاب

منتف اجماعا ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب يوجب انقطاع

وعيده وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فيقتضي

غير الشرك

قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فيبقى معمولا به فيما بعد الذنوب ويغفر الذنوب

فيوجب الانقطاع وهو المطلوب الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة

والمؤمن العاصي قائل به فيدخل الجنة فينقطع عقابه وهو المطلوب فيرجى عفو

الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل النوال الحق الطالب للهدى وذلك الرجاء

انما يكون من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه قال اخ قال قيل الفعل

اقول قال قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجهين

الاول ان الفعل الجسماني لا تقوى على افعال غير متناهية اذ لو كان الجسم يقوى

قويا على تحريكات غير متناهية ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام

محلها فنصف القوة الحالة في نصف محلها لو حرك جسمها اي نصف وكل الجسم من مبدأ

معين فاما ان يحرك حركات متناهية او غير متناهية وحركات كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدأ

ضعف تحريك هذا الجزء اي ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة

الاثنين وهذا الحكم لان نسبة المؤثر من الى القوتين فكما ان قوة كل جسم ضعف

قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها واذا كان تحريك كل القوة لكل

الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم

قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف

المتناهي متناه لا محالة فيلزم تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا وقد فرضنا

غير متناه هف او تحريك نصف القوة نصف الجسم حركات غير متناهية فكل

القوة ان حركت كل الجسم فاما ان تزيد حركاتها لكل الجسم من ذلك المبدأ على حركات

نصف الجسم

قال ويرجى اخ اقول قد ذكرنا ان الكافر المعاند يبقى في النار دائما واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الى ان عذابه منقطع لانه معذور لوجه ان لا يعذب واما العوام وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا انه يكون معذبا دائما واحتجوا عليه بالاجماع والمصنف لم يجزم بشيء اختار امكان العفو وهو غير بعيد ٢ اه

اي الى كل واحد منهما بين نسبة الى الكل بالنصف ونسبة الى النصف بالكل ٢

ان يكون مع

بنصف القوة هل يكونان متساويين لكان الشيء مع غيره ومثله نصف القوة المجسم
مع النصف الآخر في كل القوة كلا معه اعني نصف القوة فقط او وجود النصف
الآخر وعدمه على السوية وانه محال وان زاد تحريك القوة في تحريكها لكل الجسم
على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم غير متساو اذ
المفروض ذلك وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه اذ
المفروض اتحاد المبدا ووقوع الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه
محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية ولا يمكن بقاء البدن وبقاء
قواه ابدا فلا يكون الثواب والعقاب والمبنى اخروا امها دون دوام البدن
غير معقول وان قلت لم لا يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك نصف القوة لكل
الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة
ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم كما ان النصفين من كل
القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان فيه وح لا يلزم
ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون مقتضيا
للتحريك ولا المنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم
فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم
من حيث هو مانعا منه وهو باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم
وصغره فلا مدخل لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل و
والنصف متساويان والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم كون

الشيء

الشيء مع غيره كلا معه وهو محال فعلم بان تتميم الدليل موقوف على هذه المقدمة
التي لم يبينها المصنف كما في شرح الشيخ في الاشارات والثاني ان الابدان المؤلفة من
الاجزاء الاصلية للبدن للمعاد مؤلفة من العناصر الاربعة فرضون والحرارة لاشتعال
تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية اذ الرطوبة التي تكون في اجزاء بدنه لا تكون غير
متناهية وح ينقص نقصان الرطوبة آخر الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء
الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك فكيف
يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت
الجثة باقية ابدا اذ تعذيب الجماد انه لو كان العقاب في النار دائما لكانت
محال واذا كانت باقية ابدا والعقاب في النار ايضا ابدا يلزم دوام الحيوة
مع دوام الاحتراق وهو غير معقول قال قلنا اما الاول فمبني على
نفي الجوهر الفرد اي اصول فلنا في الجواب عن الوجوه الثلثة انها لا تتم اما الاول
فلوجوه ملخصه احدها ان هذا الوجه مبني على نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد
موجودا لم يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان تكون القوة
قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو فتنعدم عند انقسام محلها ومبني على ان
القوة في محلها وان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن انما يلزم من انقسام
المحل انقسام القوة الحالة فيه اذ لو كان حلول القوة في الجسم حلول السريان وهو
ممنوع ومبني على ان جزء القوة قوة اذ لم لا يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة
ضعيفة بحيث لا تؤثر في التحريك فعلم بان هذا الوجه مبني على هذه المقدمات

وكل واحد من هذه المقدمات ممنوعة كما بينا والبرهان لم يقم على صحتها فلا نم
هذا الوجه وثانيها انه وان سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض
بحركات الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها وتقريره ان يقال لو صح هذا
الوجه بجميع مقدماته لوجب ان لا تقوى محركات الافلاك على تحريكات غير متناهية
لكونها من القوى الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على مذهبكم
فبطل ما ذكرتم وثالثها انه منقوض بمثال ان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى
زمانين لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد ذهنا اي لعل كل قوة تفعل فعلا
انما توجد في زمان فقط ثم توجد بعدها قوة مثلها تفعل فعلا آخر مثله وهكذا
الى غير النهاية وح لا يلزم ان تكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية
وهذا انما يتم على امتناع [illegible] برهان واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول
بكون الابدان المؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وعلى القول
بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن من العناصر الاربعة
وكل ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم ان تأثير الحرارة في الرطوبة يفضي
الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما
تحلل منه اما لو جاز ذلك فكلما تفنى رطوبة يعوض مثلها ولا يلزم فناء الرطوبة
ولا اخراب البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما تحلل ممنوع وكذا الوجه
الثالث ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول
وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة وهو ممنوع
لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة

143

بل بقاء الحيوة انما هو بما يفاعل [illegible] وايضا في الحيوانات ما يعيش في النار
ويلتذ بها كحيوان يقال له السمندر واذا جاز ذلك فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن
الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يحترق ولا يموت بها فلم قلتم انه ممتنع قال الخامس
في العفو والشفاعة اقول البحث الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكبائر و
اثبات شفاعة محمد صلعم لهم اما الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العقاب
عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة الاول انه عفو لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا جائز
ان [illegible] العفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق و[illegible] العقاب
المستحق ليس هو العذاب على الصغائر قبل التوبة ولا العذاب على الكبائر
بعد التوبة لان المعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعدها لان غفرانها واجب على الله تعالى عندهم فالعفو اذن هو عن الكبائر
قبل التوبة وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون الشرك وهو الكبائر قبل التوبة لوجهين
الاول انه تعالى اراد ان يفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم يغفر الكبائر
قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وايضا انه علق غفران ما دون الشرك بالمشية
في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان المراد به الصغائر قبل التوبة والكبائر
بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية على رأيهم لان الصغائر قبل التوبة والكبائر
بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب

ما وجد فعلنا، ام لا. قوله ثم وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة
انما يتحقق باسقاط العذاب عمن يستحق العذاب وذلك هو اهل الكبيرة
قبل التوبة اذ لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحق العذاب
لما ناسب فيفيد المقام لانه تعالى في معرض الامتنان على العباد واطلاق ذكر
اي امثال هذه الايات المذكورة كقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا
ونحوه من الايات الواردة لغفران الله تعالى ذنوب العباد وشمول
رحمته لكل شيء كقوله ورحمتي وسعت كل شيء. قال واما الثاني اه اقول
واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلام لاهل الكبائر فلوجهين الاول
انه ثم امر النبي عم بالاستغفار لجميع المؤمنين والمؤمنات وقال خطابا للنبي
عم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن
لما مر في المسائل السابقة فيستغفر له النبي عم اذ لو لم يستغفر لما كان معصية النبي
مصونه لمخالفته الامر فوجب ان استغفر النبي لصاحب الكبائر
قبل التوبة صيانة لعصمته اذ قد بينا عصمة الانبياء فاذا استغفر النبي
لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان تقبل ذلك الاستغفار من النبي لاجل
تحصيل مرضاة النبي لقوله تعالى خطابا لمحمد عم ولسوف يعطيك ربك فترضى
فثبت ان شفاعة النبي مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب
الثاني قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على الاشفاعة حاصلة
في حق جميع اصحاب الكبائر ومن جملتهم اصحاب الكبائر قبل التوبة فيجب ان

تشفع النبي في حقهم لما عرفت والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي لا يوثر في اسقاط
العقاب لوجوه اربعة الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
فلو اثرت الشفاعة فقد اجزت نفس عن نفس شيئا وهو منتف بالاية الثاني
قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم لان الظلم
من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع يقبل شفاعته اذ لو كان
له شفيع تقبل شفاعته لكان له شفيع يطاع وهو منتف بالاية الثالث قوله
ثم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه الاية بظاهرها
تنفي جميع الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع
من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان
هذه الايات لا بد وان تكون عامة في الاعيان وفي الازمان حتى يدخل محل الخلاف
فيها لكن لا نسلم ان ما ذكرتم من الايات عامة في الاعيان او في الازمان وان سلمنا
انها عامة لكنها تكون مخصوصة بما ذكرنا من دلالات الدالة على اثبات الشفاعة
لان دلايلنا خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص وحينئذ لا يتم مطلوبكم
بهذه الوجوه انتفت الا منع شفاعة محمد عم الا انه يجاز زيادة النعم
الى اهل الثواب واما الاشاعرة فقالوا ذلك حق ولكن من جملتنا نبي انها
اسقاط العقاب عن اهله قال السادس في اثبات عذاب القبر اه
اقول البحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه يدل
على اثبات عذاب القبر ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى في ال فرعون النار يعرضون

عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب
وهو صريح في التعذيب بعد الموت وقبل البعث والآية مذكورة ويوم
تقوم الساعة وذلك إنما هو عذاب القبر اتفاقاً فثبت القول به الثاني
قوله تعالى في قوم نوح أغرقوا فأدخلوا ناراً والفاء للتعقيب فيكون إدخالهم
النار عقيب الإغراق فيكون هذا الإدخال الذي في القيامة لأن الإدخال — قبل الادخال م
في القيامة ليس عقيب الإغراق وإدخال النار قبل القيامة إنما هو عذاب
القبر الثالث قوله تعالى حكاية عن أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا
اثنتين وذلك دليل على أن في القبر حيوة وموتاً آخر وإلا لم يكن الإحياء مرتين
ولا الإماتة كذلك احتج المخالف للقول بعذاب القبر بوجهين الأول قوله تعالى
في صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى أي سوى الموتة الأولى — الموت م
ولو صاروا أحياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة الثاني قوله تعالى
وما أنت بمسمع من في القبور يدل على أن الميت المدفون ليس بحي إذ لو كان حياً
لجاز إسماعه وقد دلت الآية على نفيه وأجيب عن الوجه الأول بأن معنى قوله — [illegible]
لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى أن نعيم الجنة لا ينقطع ولا ينتقص بفناء أهلها
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا وليس المراد وصف الموت فإن الله تعالى أحيا
كثيراً من الأموات في زمان موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور في كتب القصص
وذلك يوجب تأويل الآية بما ذكرنا وعن الوجه الثاني أن عدم إسماع النبي صلعم
المدفون في القبر لا يستلزم عدم إدراك المدفون لجواز أن لا يحصل الإسماع

سمعه كون القبر مانعاً من وصول الصوت إلى صماخه قال الشارح انه
أقول الشارح في باقي السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب
وأحوال الجنة والنار والأصل في إثبات مثل الأمور أنها أمور ممكنة
في ذاتها أما الصراط فلأن ما هو المشهور منه وهو المرور عليه غير ممتنع كا
لمشي على الماء المنقول عن كثير من الأولياء وما قيل في تأويله أن الصراط
هو الأعمال الواجبة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمشي عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقصر بقلتها فاسد ضعيف وأما الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز
أن يوزن صحف الأعمال ليستدل بذلك على تفاوت الأعمال وما قيل في تأويله
أنه ملك يقابل الحسنات بالسيئات فاسد ضعيف وأما تطاير الكتب فلأن ما هو
المشهور منه جائز وما قيل في تأويله أن المراد منه دفع الأعمال إلى يمين الخلق
فكذلك وكذا أحوال الجنة والنار أمور ممكنة فإن وجود رياض نزهة
وحدائق رائعة يجري فيها الأنهار ويوجد عندها الثمار ويطوف فيها
الولدان والغلمان من الأمور الواقعة في هذا العالم فلا أقل من إمكانه
في الآخرة وكذا وجود بوادي فيها النيران المسعرة والسلاسل والأغلال — وادي م
يعذب بها الناس ليس مما يستحيل عند العقل إذا ثبت أن مثل الأمور
من الممكنات ولخبر الصادق عليه السلام عن وقوعها فيكون وقوعها حقاً وإلا
لم يكن الصادق صادقاً قال الشارح في الأسماء الشرعية أقول
البحث الثامن في الأسماء الشرعية الإيمان لغة التصديق بالاتفاق من أهل

اللغة

على ان معنى قول القائل فلان يؤمن بكذا انه يصدق به ومنه قوله تعالى
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق مخصوص وهو
تصديق النبي للرسول بكل ما علم مجيء الرسول به ضرورة عندنا الاشاعرة اي
يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا
انه مشهور بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون بهذه الحيثية لا يكون كافرا
كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا الايمان عبارة عن تصديق النبي لان الايمان
لما كان عبارة في اللغة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا اذ لو لم يكن في الشرع
لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم لكن ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه والايمان عبارة عن التلفظ بكلمة الشهادة عند الكرامية
وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع
التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند
اكثر السلف اذا عرفت هذا فنقول الايمان عبارة عن التصديق
المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله تعالى
والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب المحرمات في قوله تعالى
والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل
داخلا في الايمان لكان هذا تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله محال وقوله
واما قوله اي قول علي طريق المجاز اشارة الى جواب سؤال مقدر تقرير
السؤال

ان يقال

176

ان يقال لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان
على الصلوة في قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين
قالوا المراد بالايمان هو الصلوة الى بيت المقدس قلنا في جوابه ان معنى قوله
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم
ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان هنا الصلوة لكان اطلاق الايمان و
ارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل عدمه وقوله الايمان الى اخره جواب
سؤال اخر وتقرير السؤال ان يقال العمل بالاركان داخل في الايمان لقوله عم
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد من ذلك ان التصديق بضع وسبعون
شعبة لان اماطة الاذى ليس شعبة من التصديق وكذا قول لا اله الا الله
فان القول لا يكون شعبة من التصديق القلبي قلنا في جوابه ان معنى هذا
الحديث ان شعب الايمان بضع وسبعون لا ان نفس الايمان كذا والا
لكان اماطة الاذى داخلا في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى غير داخل فيه
وفاقا وفيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات
بامرها سواء كانت واجبة او مندوبة وحينئذ يكون اماطة الاذى داخلا
في مفهوم الايمان قال الباب الثالث في الامامة وفي احوال

الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص
واحترزنا بقولنا عامة عن الرئيس والقاضي وقولنا لشخص من الاشخاص

فان كان الامام ... واحدا ... [illegible]

[illegible]

ويكون المعصوم ... [illegible]

وكان البحث ... الامام بنفسه ... النيابي ... مباحث البحث

الاول في وجوب نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب

الامام على الله تعالى عقلا واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا

بالدليل السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات

سواء كان وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا في اثبات هذا المطلوب

وهو ان ثبت بالدليل السمعي وجوب نصب الامام علينا مقامان احدهما بيان

وجوبه علينا سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه على الله تعالى اما بيان المقام

الاول وهو وجوب نصب الامام علينا بالدليل السمعي فلان نصب الامام

يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع ذلك الضرر الا به لان البلاد اذا خلا عن رئيس

قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع باس الظلمة عن المستضعفين

استولى على اهل البلاد الشيطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع

الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب وقيل القتل   الهرج

كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل وما

الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم بما ذكرنا ضروري بعد استقراء

العادات واذا ثبت ان عدم الامام سبب لهذه المفاسد فيكون وجوده

دافعا لهذه المضار فيتوقف دفع المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام   ملزوم

لان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء المتدينين لا يقول

بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند

177 المتدينين يقول بهما واذا وجب دفع الضرر موقوف على نصب الامام لما بيناه وما يتوقف

عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في موضعه فيكون

نصب الامام واجبا وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما كان سمعيا

لان في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان تمسك باجماع الانبياء

الذي يتوقف حجيته على السمع فان قيل كما ان نصب الامام يستلزم دفع المصالح

فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيؤدي الى الفساد

وربما يستولي على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرئاسة

الى من يعاونه ويحتاج الى خرج كثير فيغصب الاموال منهم فيفضي الى اخذ المال

من الضعفاء والمساكين قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات

وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مغلوبة لانها اذا قوبلت المفاسد

الحاصلة من نصب الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده كانت المفاسد

الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند التعارض

يعتبر الراجح دون المرجوح فان ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل

شر كثير واما بيان المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى

فلما بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء بل الله تعالى هو الموجب لكل شيء واذا

ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب قال اصحاب الامامية نصب الامام لطف

احول اصحاب الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى

بان نصب الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان

الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
كان حالهم في اداء الطاعات وترك القبائح اقرب من حالهم اذا لم يكن لهم مثل هذا
الرئيس ولا معنى للطف سواه واللطف على الله واجب قياسا على التمكين
لان اللطف مع التمكين يشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف لان من اتخذ
ضيافة لانسان وعلم انه انما لا يحضرها الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه فان
لم يذهب المضيف اليه علمنا عدم ارادته حضور ذلك الضيف في ضيافته
فكذا الله تعالى انه لما اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب
عن المعاصي والمحظورات وعلم انه لا يقدم العبد على ذلك الا اذا نصب له
اماما فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد تلك الطاعات فللمكلف ح
ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لاجلي اماما
كما يمكن ان يقول انك ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما
ان التمكين يجب لازاحة علة العذر يجب اللطف ايضا والجواب عنه
انا لا نسلم ان الامامة لطف وانما يكون لطفا ان لو كان خاليا عن جميع جهات
القبح وهو ممنوع سلمنا كونه لطفا لكن لا نسلم وجوب اللطف على الله
وكيف وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء ومن هذا اعلم عدم وجوب
التمكين عليه ولا يصح القياس الفقهي وان سلمنا هذه المقامات الباطلة
لكن اللطف الذي ذكرتموه في بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل
بوجود امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون

بوجوب نصب مثل هذا الامام واما الامام الذي تقولون بوجوبه فكيف يكون
لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفوه فيكون الله تعالى
تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رأيهم وهذا شنيع جدا ولما
كان التحقيق في هذه المسئلة في مثل هذا المحل يفضي الى التطويل تركناه قال الثاني
في صفات الائمة اه اقول البحث الثاني في صفات الائمة وهي
ست الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون
متمكنا من ايراد الدلائل وحل الشكوك في الاصول ومن الحكم والفتوى
في الوقائع في الفروع الصفة الثانية ان يكون ذا راي في تدبير الحرب والصلح
وسائر امور السياسة فيشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين
الصفة الثالثة ان يكون شجاعا مجتمع القلب لا يجبن من القيام بالحرب
ولا يضعف قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وحمى بيضة الملة
اذا لم يكن موصوفا بها لم
الصفات الثلث وقالوا انه يجب الامام من كان موصوفا بها الصفة الرابعة
ان يكون عدلا في الظاهر لان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم
فلو كان فاسقا فربما يتصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق
وقد يدرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الصفة الخامسة العقل
والصفة السادسة البلوغ اما العقل فلان الصفات التي ذكرناها ها
لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان
ان لا يحصل لهم هذه الصفات ولانه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل

للرجال الكاملين الصفة السابعة الذكورة فان النساء ناقصات عقل
ودين كما جاء في الحديث والامام يجب ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين
الصفة الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشغول بخدمة السيد
والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا مطلقا وان
لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح
الامة الصفة التاسعة كون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من
المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا وجهان الاول قوله عليه السلام الائمة
من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة
النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي
وينعكس بعكس النقيض الى قولنا من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب
الثاني قوله عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا الله ورسوله واستقاموا
لامره والتقريب فيه كما في الوجه الاول قال ولا يشترط فيهم العصمة خلافا
اقول ولا يشترط في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسمعيلية
والاثنا عشرية وهم الامامية لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة
ابي بكر رض والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير
معصوم واذا ثبت امامته وانه غير واجب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للامامة
اذ لو كان شرطا لامتنع حصول الامامة بدونه فيكون الامام واجب العصمة
هذا خلف والمشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة بوجوه

الخلق ثم

179

منها الاول ان وجه الحاجة الى الامام هو ان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو
مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب العقلية الى
الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وحينئذ فذلك لا يحصل الا اذا
كان الامام معصوما حتى يكون الاعتماد على قوله وفعله الثاني ان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه لاحتاج
هو ايضا الى امام اخر ويلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال الثالث
التمسك بقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية دلت على ان عهد الامامة لا يصل
الى الظالم والفاسق ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان
ان من يصلح للامامة وجب ان لا يكون فاسقا ولا نعني باشتراط العصمة
سوى ما ذكرنا والجواب عن الوجوه الاول منع المقدمات اما منع مقدمات
الوجه الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم
سلمنا لكن لا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا
القدر لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الوجه الثاني فبان يقال
لا نم انه لو جاز الخطا على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا قد بينا ان ابا بكر
جاز الخطاء عليه اجماعا وصحت امامته ولا يكون محتاجا الى امام آخر والا لم
يصح امامته والجواب عن الوجه الثالث ان الآية وهي قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب حالة تلبسه

بالامامة

بها العدالة لان شرط الامام هو ان يكون معصوما لان ما ليس بفاسق
اعم من ان يكون معصوما او لا اذ الشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة
ولا يلزم من اشتراط الاعم اشتراط الاخص قال الشارح فيما يحصل به
اقول البحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان نص
الله ونص رسوله ونص الامام السابق على امامة شخص
اسباب مستقلة في حصول الامامة له والخلاف انما وقع فيما اذا بايع
الامة مستعدا للامامة او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطط
الاسلام فقال بامامته اصحاب المصنف وهم الاشاعرة والمعتزلة
لحصول المقصود من الامام وهو دفع الضرر المذكور بامامة مثل هذا الشخص
اذ لو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين للامامة وقد
فرضناهما كذلك هذا خلف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى
الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بالبيعة مطلقا
سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار وقالوا الواجب ان
يكون الامام منصوصا عليه بقول الله او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة اربعة
لا تحصل بالبيعة ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله بوجوه
الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم
من احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفسهم
وان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا اقل الاشياء كيف يعقل

ان يكون

ان يكون له تولية غيره على افراد الغير على التصرف في اهل الشرق والغرب الثاني
ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة من اهل كل
بلد شخصا ويقع بينهم التجاذب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون
منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو ازالة
الفتنة بقدر الامكان اما اذا كان منصوصا عليه بقول الله او بقول رسوله
لم يلزم هذا الثالث منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة
لا يحصل بالبيعة بل عدم حصول منصب الامامة بالبيعة اولى من عدم
حصول منصب القضاء بالبيعة لان منصب الامامة اعظم واولى من منصب
القضاء الرابع الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله فلا يثبت خلافته
الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك
الغير قال واحتج على الاول بانه اي اقول واحتج على الوجه الاول
بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر على التصرف
في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف فيه وعن الوجه الثاني
بانا لا نسلم ان البيعة يفضي الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا ممنوع
لم لا يجوز ان تندفع تلك الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول
كما رجح الصحابة ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومنكم
المهاجرين امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل وهو انا لا نسلم
ان القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم وهو حكما

اذا خلت البلاد عن الامام فح يجب حصول القضا بالبيعة
لاحتياج الناس الى من يرجع اليه في الخصومات واذا ليس ثم
امام ينصبه فيجب ضرورة حصوله بالبيعة واذا بطل الاصل
لم يصح القياس وعن الرابع انه لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا
معينا للامامة او ظهور الشركة واستيلائه على بلاد المسلمين
كاشفا عن كونه اماما نائبا لله ولرسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد
له من دليل قال الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ابو بكر وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين ويدل عليه
وجوه الاول قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم فالموعودون
بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده
او ابو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثاني قوله
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
والداعي المخلوف مخالفته ليس بمحمد لقوله تع قل لن تتبعونا
ولا علي رضي الله عنه لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته ولا خلاف
بل بعده وفاقا فتعين من كان قبله الثالث انه عم في صلوة
ايام مرضه وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته
واذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم

181

القائل بالفصل اه اقول البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام
الحق بعد رسول الله ابو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة في هذا القول جمهور
المسلمين فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول الله لعلي بن ابي طالب
رضي الله عنه ويدل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر رضي الله عنه
وجوه خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم الاية فان الله تعالى وعد بعض الصحابة
بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعودون بالاستخلاف و
التمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ومروان وغيرهما
او ابو بكر ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلثة والاول وهو ان
يكون المراد عليا ومن قام بالامر بعده باطل بالاجماع اما عندنا فلصحة
خلفاء الاربعة واما عند الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين
امنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر
والخلفاء الثلثة فيصح خلافة ابي بكر وهو المدعى اجاب الشيعة عن
هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف جعلهم خليفة
اي رئيسا عاما في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف
هو مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله تع
ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها

كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه الآية ليست مخصوصة بالخلفاء
الاربعة انما ظاهر او لان الايمان وعمل الصالحات ليست مخصوصا بهم بل كل
الصحابة بل جميع الصحابة موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما قوله
فلقوله تع وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم
امنا فان تبديل الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة
بل ما بين الصحابة صاروا امنين ومكن الله دينهم بان اظهره على الدين كله
الوجه الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الآية
التي بعده وجه الاستدلال ان الداعي المخطوب ومعالفته بقوله
فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما ليس محمد عليه السلام
لقوله تع في الآية خطابا لمحمد عليه السلام قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين
لن تتبعونا ولا علي رضي الله عنه لانه ما حارب الكفار ايام خلافته
ولا ملكي بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور كان قبل علي وبعد محمد
عليه السلام وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا الوجه بانا لا نسلم ان المراد
لا يجوز ان يكون محمد ع م وقوله تعالى قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك
فانه يدل على ان المخلفين لا يتبعون محمدا ع م في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب
النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه في شأنهم يريدون ان يبدلوا كلام
الله

اي مواعيد

182

اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خاصة فارادوا تغييره بان يشاركوهم
فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله
بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن حضر الحديبية لا يشركهم
فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين وليس المراد من ذلك
انهم لا يتبعون محمدا عليه السلام مدة حياته من الحروب فانه صلعم قد دعاهم بعد
ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة مثل اهل حنين والطائف
وهوازن وتبوك وغيرها فلا منع لحمل ذلك على ما بعد وفاته الثالث ان النبي ع م
امر ابا بكر في امامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيكون ابو بكر خليفته في
الصلوة بعد وفات النبي ع م لعدم عزل النبي اياه واذا استخلف ابا بكر
في الصلوة فثبت في غيرها مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل
بالفصل واجاب الشيعة عن هذا الوجه بان النبي قال لابي بكر صل
بالناس ثم ان ابا بكر لما عقد التحريمة خرج النبي صلعم الى المسجد فلما احس ابو بكر
بخروج النبي تأخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر بمجرد عقد التحريمة خليفة للنبي
في الصلوة سلمناه لكن تأخره وصلوة النبي ع م بهم دال على عزله سلمناه لكنه
معارض بان النبي ع م استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك وما عزله واذا
كان خليفته على المدينة كان خليفته في الامامة لعدم القائل بالفصل وهذا
اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في الصلوة واما بيان وجه الرابع
ففي الشرح واجاب عنه الشيعة بان هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا
فلا يقوم حجة علينا

قال ـــ الخامس ان الامة اقول ـــ الوجه الخامس

ان الامة اجمعوا على ان الامامة حق لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي
والعباس وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر قلنا
في بيان هذا المطلوب مقامان الاول بيان الاجماع والثاني بيان بطلان القول
بامامة علي والعباس اما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور
مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس
فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ويناظره وذلك
ويظهر على ابي بكر حجته فلما لم يحصل ذلك فدل ان الرضا بالظلم ظلم لكن كل
واحد منهما ما نازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد رضي كل
واحد منهما بامامته لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد منهما لكان ترك
منه المنازعة معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما واذا ثبت ان الامامة
ليست حقا لهما تعين انها حق لابي بكر وهو المطلوب وقالت الشيعة عليه بان
الامامة كانت حقا لعلي رضي الله عنه الا انه علم انه لو اعرض من حقه اعان على
نفسه اظلم لكن تحقق قاه راجع طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة
جائزة الا ترى ان النبي عم مع جلالة منصبه اعرض من مشركي مكة واتقى
ما الغار عند استيلائهم وعدم قدرته فلان يتقي علي على نفسه عند استيلاء
خصومه اولى قلنا في الجواب عن قولهم كيف يجوز لعلي ترك التقية وكان
من اقدر الناس على طلب حقوقه اذ كان على شجاعته وغاية الشجاعة والسهام

كان

وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها وشامته قد دعا زوجها
والكثير من صناديد القريش وساداتهم كانوا معه مثل الحسن والحسين ومثل العباس
مع منصبه فان العباس قال لعلي رض امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان
ابا بكر من قبيلة تيم من قريش ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكثيرا
من اكابر الصحابة كانوا مع علي رضي الله عنه حتى روي انه اجتمع عنده جماعة
من اكابر الصحابة مريدين امامته حاملين له على الطلب فعلم ان الترك ما كان
لعدم القدرة ومما يدل على ان الامامة حق لابي بكر دون علي ان الانصار لما طلبوا
الامامة وقالوا منا امير ومنكم امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم
علي ومنع ابي بكر الانصار من طلب الامامة لم يكن للاستيلاء ابي بكر او الحيلة
في نفسه او خديعة او لكثرة اقواله واعوانه اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا
سليما عديم المال قليل الاعوان بل كان ذلك لانه كان مقدما على الصحابة
في الفضائل والكمالات ثم قالت الشيعة على هذا الجواب انه وان
كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام مع ابي بكر وهم يريدون
على تلفي الفافاس القدرة سلمنا القدرة لكن اتقى الفتنة في ذلك عدم
استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا اكابر الصحابة بامامة ابي بكر ورجاءهم

على امامة علي يدل على ان الامامة حق له دون غيره واما نزاع ابي بكر الانصار
في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم لاجل القريش على
متمسكا بقوله عم الائمة من قريش ولعل اتحاد الامة ان لا يرضى بالظالم اذا قدر
دفعه بوجه وانما لم ينازعهم علي لانه كان مغموما مشغولا بامر النبي عم
فلا يحسن منه ترك النبي عم بلا دفن وقبر لطلب الخلافة ولهذا فعلوا قال
احتجت الشيعة الخ اقول احتجت الشيعة على امامة علي
كرم الله وجهه بوجوه الاول قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه التمسك
به ان المراد من الولي اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء او المتصرف
كقوله عم السلطان ولي من لا ولي له وقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من معاني الولي تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك
لما كان على خلاف الاصل كلما كان الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل
فاذا ثبت ان المراد من الولي هنا اما الناصر او المتصرف والاول وهو
كون المراد منه الناصر باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق ائمة اللغة فيصير معنى
الاية ناصر المؤمنين منحصر في الله ورسوله والمنعوت المذكور في الاية وذلك
غير سديد لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية اذ جميع الصحابة كانوا
ناصرين للمؤمنين فتعين الثاني اي لما ثبت ان المراد من الولي اما الناصر او
المتصرف وبطل كون المراد منه الناصر تعين ان المراد منه المتصرف في امور

المسلمين

المسلمين فثبت ان المؤمن الموصوف بالاوصاف المذكورة في الاية مستحق المتصرف
في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد من ذلك المؤمن علي بن ابي طالب
لان عليا كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه حال كونه راكعا
فنزلت هذه الاية فيكون المؤمن المستحق للتصرف في امور المسلمين عليا والحكم
الاية والمؤمن المستحق للتصرف في امور المؤمنين هو الامام فثبت ان عليا
هو الامام وهو المطلوب ويقرب من التمسك بهذه الاية المذكورة التمسك
بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت متصرفا في امره وواليا عليه فعلي
متصرف فيه ووال عليه والنبي كان متصرفا في امور جميع المسلمين وواليا عليهم
فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب قال الثاني الخ
اقول الوجه الثاني من التمسك بقوله عليه السلام لعلي رض انت مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وكان هارون خليفة لموسى لقوله تع
لاخيه هارون اخلفني في قومي فيكون علي ايضا خليفة للنبي اذ منزلته عند
النبي منزلة هارون عند موسى الا ان الفرق بين هارون وعلي هو ان هارون
توفي قبل موسى عليهما السلام وعلي عاش بعد النبي عم وهارون لو عاش
بعد وفاة موسى لكان خليفة لموسى اذ الغرض من الاستخلاف رعاية
مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم اذ رعايتها وقت الغيبة ممكنة
للمستخلف واما بعد الموت فغير ممكنة قال الثالث قوله عم مشيرا
سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا

والمتبعوا له اهوا هذا الوجه ظاهر غني عن الشرح قال الرابع انه
اقول الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد النبي عم على امامة احد
الاشخاص الثلثه وهم علي وابو بكر والعباس وبطل القول بامامة
ابي بكر والعباس اما الاجماع فمشهور متواتر كما عرفت غير مرة واما
بطلان القول بامامة ابي بكر والعباس فلما ثبت في موضعه ان الامام
تجب ان يكون واجب العصمة او منصوصا عليه وابو بكر والعباس لم
يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليه باتفاق الامة واذا بطل القول
بامامتهما فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه لئلا تخرج الحق
عن قول كل الامة قال الخامس انه لابد الخ اقول الوجه الخامس
انه لابد ولن يكون الرسول عم نص على امامة واحد معين لامرين الاول
تكميل امر الدين لان النبي عم لم يخرج من الدنيا الا بعد كمال الدين
كما قال الله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي والامامة
مما يكمل به الدين ويتم به نعمة الله على عباده لكونها اعظم اركان
الدين وذلك يقتضي ان امر الامامة قدم قبل وفاته وهذا المعنى انما
تحصل اذا نص حال حيوته على ان شخصا بعينه يكون اماما بعده
الثاني اشفاق النبي عم على الامة لانه عم بلغ في الاشفاق على
الامة وارشادهم الى الاصلح ان علمهم في كيفية الاستنجا ثلثين ادبا
ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التي هي اعظم المناصب

في الدين

في الدين والدنيا بعد الرسالة اجل من سائر المصالح فلما علم في احسن المصالح
وهو الاستنجا بالثلث او ما يكف بليق به اهمال ما يكون من اعلى المصالح
دينا وهو الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين وجوب تنصيص النبي حال حيوته
على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت تنصيصه لعلي لان النبي عليه السلام لم ينص
لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر والا لما توقف ابي بكر امر امامته
على البيعة بنصبه وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب
قال السادس ان عليا كان افضل الناس الخ اقول الوجه السادس
ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم والدليل عليه الكتاب والمعقول
والسنة اما الكتاب فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى
حكاية عن قصة المباهلة انفسنا وانفسكم علي رضي الله عنه ولا شك ان عليا ليس
نفس محمد عليه السلام بل المراد منه اما ان عليا بمنزلة الرسول في المنزلة او على اقرب
الناس في المنزلة الى الرسول لان الاتحاد المفهوم في الجميع محال يجب ان يكون من شخص
واحد فكل من كان بمنزلة الرسول او اقرب اليه في المنزلة كان افضل الخلق
بعد رسول الله اما اذا كان بمنزلته فظاهر واما اذا كان اقرب اليه فلانه
لو كان اخر افضل منه لكان هو اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه
هذا خلف فثبت ان عليا افضل الخلق بعد رسول الله وهو المطلوب
واما المعقول فلان عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر الصحابة
من جهة الذكاء والفطنة واكثرهم تدبيرا ودربة وكان جهده في تعليم

العلوم من النبي اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول عم بارشاده وتربيته اتم
وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي اعلم من غيره من الصحابة وايضا
انه اذا كان استاذ في غاية الكمال وله تلامذة كثيرة ومن جملتهم تلميذ يكون افطن
تلامذته واحرص من سايرهم في تعلم العلوم من الاستاذ وكان اهتمام
ذلك الاستاذ بارشاده وتربيته فلا شك ان ذلك التلميذ يكون اعلم تلامذته
ومما يدل على ان عليا كان اعلم الصحابة انه كان مقتديا في فنون العلوم الدينية
اصولها وفروعها اما كونه مقتديا في اصول الدين فلان اكثر فرق المتكلمين
ينتسبون اليه انفسهم اما المعتزلة فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة فلان
الاشعري كان تلميذ الجبائي المنتسب الى علي وانتساب الشيعة اليه بيّن
ويسندون اصول قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل
والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة
والحكماء يعظمونه غاية التعظيم لانه كان يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة
والنجوم واسرار الغيب لانه فسر كثيرا من المواضع المتعلقة بهذه العلوم
وعلم ابن عباس سيد المفسرين واما انه كان مقتديا في فروع الدين
فلان الفقهاء ياخذون برايه وقد قال عليه السلام في حقه اقضاكم علي والاقضى
يجب ان يكون اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب
ادب القضاء واذا كان اعلم كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا من الاحاديث تشهد

الطير

186

الطير وهو قوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء
علي فاكل معه فهو دال ان عليا بحكم الحديث احب خلق الله اليه
وكل من كان احب اليه كان اعظم ثوابا عند الله اذ المراد بمحبة الله العباد
اباحة الثواب في حقهم وكل من كان كذلك كان افضل فيكون افضل واما التمسك
بحديث خيبر وهو ان النبي بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر فرجع منهزما فبات رسول الله مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه
الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرار غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين
علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية فوجهه ان
يقال ان الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر ودل ان عليا كان افضل منهما
الثاني ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكف ولم يكن الرسول
ذلك المهم ثم وفق راي السلطان فيقول السلطان لارسلن الى ذلك
المهم رسولا اخر كافيا حصيفا عالما بالامور يعلم بالقرينة ان تلك
الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الرسول الاول فكذا هاهنا واذا كان علي افضل منهما فيكون افضل
الامة لعدم القايل بالفصل فقد ثبت بهذه الوجوه ان عليا افضل الامة
والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن
افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص عما هو الكمل منه وهو قبيح

هذا ادل على ان عليا منفرد فيه

عقلا وشرعا فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب قال والجواب
عن الاول انه احوال والجواب عن الوجه الاول هو انه لا يجوز ان
يكون المراد بالولي هو الناصر قوله لان كلمة انما للحصر فيلزم انحصار نصرة المؤمنين
في الشخص المذكور في الآية وليس كذلك لعموم النصرة لجميع الصحابة كانوا
ناصرين للمؤمنين قلنا عموم النصرة ممنوع سلمناه لكن لا نم ان المراد بالذين
امنوا عليا وهو اذ حمل الجمع على الواحد مستبعد بل المراد عليّ وكافة من
الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان المنع الاول وهو
منع عموم النصرة مكابرة يشهد له كتب الاحاديث والتفاسير والتواريخ
والسير والمنع الثاني غير متوجه لان حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع
وذلك اكثر من ان يحصى وكيف يمكن ان يكون المراد عليا والخلفاء وقوله وهم
راكعون حال من الذين امنوا وايتاء الزكوة في حال الركوع مخصوص بعلي
وليس لغيره مشاركة فيه والا لكان قوله وهم راكعون مجازا اذ المراد انهم
يصلون فيلزم ارتكاب مجاز ويكون هو خلاف الاصل واما على الوجه
الذي ذكرناه فلا يلزم الارتكاب مجاز ولئن سلمنا ان اطلاق الجمع على الواحد
المعظم مجاز وهو معلوم فيكون ما ذكرنا ارجح اولى والجواب عن الوجه
الثاني ان المراد من قوله عليه السلام لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى
تشبيهه في كونه في الاخوة والقرابة لما ان اقرب الناس الى موسى في الاخوة فوع
والقرابة هارون فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه

هرون من جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة للنبي صلعم وقالت
الشيعة على هذا الجواب ان النبي صلعم قال انت مني بمنزلة هرون من
موسى الا امر واحد وهو النبوة لقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي
واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي مثل هارون في جميع الامور الا
النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم ان يكون علي خليفة للنبي والجواب
عن الوجه الثالث ظاهر في الشرح والجواب عن الوجه الرابع انا لا نم بطلان
القول بامامة ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون
منصوصا عليه والكلام عليهما قد تقدم سلمنا ذلك لكن لا نم عدم ورود
النص في شان ابي بكر كيف وقد روي عن عائشة انها قالت قال لي رسول الله
في مرضه ادعي لي اباك واخاك حتى اكتب لكما كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمني
ويقول انا اولى ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر وان هذا صريح في امامة
ابي بكر وقالت الشيعة على هذا الوجه انا قد بينا وجوب العصمة انما
يثبت ان لو يثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما تثبت ان لو لم يجب العصمة
فيلزم الدور واما عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه لو كان كذلك لكان
توقيفه الامر على البيعة معصية كما مر انفا واما النص المروي عن عائشة رض
في هذا المرض فلا يخفى على المنطق الاعتراض عليه وعن الوجه الخامس سلمنا ان
النبي يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامة تكميلا للدين واشفاقا عليه لكن لا نم
ان التنصيص على واحد معين بالامامة كان اصلح فان تفويض الامر الى المكلف

لعله كان اصلح للامام لم قلتم انه ليس كذلك وقالت الشيعة على هذا الوجه
ان التنصيص لا شك في انه في ازالة الفتنة ودفع الخصومة اقوى واتم
فلا نسلم قولكم ان التفويض اصلح قال وعلى السادس انه معارض اخ
اقول والجواب على الوجه السادس ان ما ذكرتم من الفضايل في حق علي معارض
بمثله في فضايل ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر او علي باتفاق
المفسرين والثاني وهو علي كرم الله وجهه ممنوع اذ هو مدفوع بقوله تعالى في صفة الاتقى وما لاحد عنده
من نعمة تجزى ان يكون ذلك الاتقى موصوفا بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى
واذا كان كذلك فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة
لان عليا رضي نشا في تربية النبي صم واحسانه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد
بذلك الاتقى عليا يكون المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان
اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما
السنة فلقوله عم في حق ابي بكر ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين
والمرسلين افضل من ابي بكر فيلزم ان لا يكون غيره افضل منه فلا يكون علي افضل
منه فيكون هو افضل من علي لان المساواة منتفية اجماعا وكذا قوله عم لابي بكر
وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقالت الشيعة
على هذا الجواب بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل على افضلية ابي بكر لانا لا نم
الاجماع على ان المراد من الاتقى في هذه الاية اما علي او ابو بكر لانه روي ان الواحدي

ما شان

188

ما شان المرفوع الى عكرمة وابن عباس ان رجلا على عهد رسول الله صم
كانت له نخلة فرعها في دار رجل فقير وصاحب النخلة اذا صعد النخل لياخذ
منه الثمر فربما سقطت ثمرة فياخذها صبيان الفقير فنزل الرجل من نخلته حتى
ياخذ الثمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه حتى يخرج
الثمر فشكا الفقير الى النبي عم مما يلقى من صاحب النخلة فقال النبي عم للفقير
اذهب ولقي رسول الله صم صاحب النخلة وقال اعطني نخلتك المائلة التي في دار
فلان ولك بها نخلة في الجنة فقال الرجل للنبي عم ان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة
اعجب الي ثمرا منها فكيف اعطيكها ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل كان سمع
كلام النبي عم يا رسول الله اعطني ما اعطيت الرجل يعني النخلة التي في
الجنة ان انا اخذتها فقال النبي عم نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخلة
فساومها منه فقال صاحب النخلة اشعرت ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة
فقلت له يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي ثمرا منها فقال الرجل
لصاحب النخلة اتريد بيعها قال لا الا ان اعطى بها ما لا اظنه اعطى قال فما مناك قال
اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة جئت بعظيم تطلب بنخلتك المائلة
اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال له صاحب النخلة اشهد
ان كنت صادقا فدعا الرجل على اناس وهم ايام واشهدهم لصاحب النخلة باربعين
نخلة ثم ذهب الى النبي عم وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت في ملكي فهي
لك فذهب رسول الله عم الى الفقير وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تع

والليل اذا يغشى السورة وعن عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح
فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى صاحب النخلة
وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخلة وسيجنبها الاتقى وهو
ابو الدحداح وكان النبي عم يمر بذلك البستان الذي اعطاه ابو الدحداح
في ثمن النخلة المائلة وعذوقه دانية فيقول عذوق وعذوق لابي الدحداح
في الجنة واذا كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من الآية احد الخيار
المذكورين يكون باطلا سلمنا ان المراد احدهما لكن لا نم ان المراد بالاتقى
لا يجوز ان يكون عليا قوله لان من صفة الاتقى ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى
وعلي ما كان كذلك لانه نشأ في تربية النبي عم وانفاقه وذلك نعمة تجزى قلنا لا نم
ذلك لانه حجة ما انعم به النبي عم على علي ما بلغ عشر ما به انعم ابو طالب وزوجته
فاطمة بنت اسد على النبي عم يشهد له كتب الاحاديث والاخبار المبينة
لاحوال النبي عم من اول عمره الى اخره واذا كان كذلك فلا يكون انفاق النبي
عم على علي نعمة تجزى فان ذلك مكافاة لنعم ابي طالب وزوجته فلا ينتفي
مجازاة اخرى سلمنا ذلك لكن ان كان المراد بقوله تعالى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
هو ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تكافى عليها اعم من ان يكون ذلك الاحد من المؤمنين ام لا اي الذين يعطون
اولا فلا نم ان ابا بكر رض بهذه المثابة لجواز ان يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وان الزكوة
كان المراد انه لا يكون لاحد من المؤمنين له نعمة تجزى كما دل عليه سياق الآية اي
لم يفعل الاتقى ما يفعل من ايتاء المال وانفاقه في سبيل الله ليد اسديت يكافي
اي النعم اعطون